



El fracaso del ser

Arturo Leyte



La filosofía de Heidegger (1889-1976) ilustra una ambigüedad original que recorre toda su obra: culminar la tradición filosófica que viene de Aristóteles y Platón y llega hasta Hegel y Nietzsche, y al mismo tiempo ejecutar su destrucción. En su libro principal, *Ser y tiempo* (1927), hace su última aparición escénica y retórica la cuestión del ser (la ontologia), pero precisamente para revelar su fracaso como tal cuestión: el sentido del ser resulta refractario a cualquier teoría y no puede en consecuencia ser tratado como un objeto, porque precede a toda tematización. A la filosofía le cabe, por tanto, la doble tarea de desmontar la historia de la ontologia y pensar el ser ligado exclusivamente a su manifestación e interpretación. La filosofía se vuelve así fenomenología y hermenéutica.

La recepción de Heidegger hoy resulta indisociable por igual de su controversia biográfica, ligada a su vinculación con el nazismo, y de su deslumbrante aventura filosófica, que envuelve a las principales corrientes del pensamiento del siglo XX —la fenomenología, el existencialismo, el marxismo, el estructuralismo, el deconstruccionismo — y le convierte en la figura principal de su época.

Manuel Cruz (Director de la colección).



Arturo Leyte

Heidegger

El fracaso del ser

Descubrir la filosofía - 24

ePub r1.1
Titivillus 03.10.16

Arturo Leyte, 2015
Diseño de cubierta: Víctor Fernández y Natalia Sánchez
Ilustración de portada: Nacho García
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



A propósito de este libro

Este libro pretende plantear una aproximación a Heidegger. Por varios motivos, sin embargo, la tarea aparece gravada de antemano: una obra todavía en curso de publicación 40 años después de su muerte; una extendida controversia sobre la figura del filósofo; un desacuerdo general sobre el propio sentido y el alcance de su filosofía… No sabemos siquiera si esa obra merecerá en el futuro ocupar una posición tan relevante como la de sus predecesores: Nietzsche, Hegel, Kant… o simplemente resultará marginada. Pero por motivos que aquí se presuponen y desarrollan, la obra de Heidegger conecta con la de aquellos en un sentido imposible de atribuir a cualquier otro filósofo del siglo XX, tal vez porque en ella se convoca a toda la «historia de la filosofía».

En el presente estudio se renuncia de manera expresa a una exposición enciclopédica y se opta, en cambio, por un enfoque sumario que reproduzca el problema de fondo que recorre todo el trayecto de Heidegger. Aun así, es obligado señalar la dificultad que cualquier exposición de su filosofía tiene que afrontar: reconocer las claves de ese trayecto y decidir en qué medida a lo largo del mismo se abandona una cuestión por otra o, por el contrario, solo se reitera la misma.

Aquí se parte del supuesto de que Heidegger solo se planteó una cuestión que él mismo configuró y desfiguró de tal manera que la propia forma de reflejarla y expresarla acabó convirtiéndose a su vez en contenido decisivo de su propio pensamiento. Tal vez con esto tenga que ver lo que dijo Hannah Arendt de sus clases: «Heidegger nunca piensa sobre algo: él piensa algo», incluso cuando se trata de Aristóteles, de Kant o de Nietzsche. Eso vuelve sus textos más difíciles, porque casi nunca se refieren a un tema cerrado que a él le tocara simplemente exponer: cuando piensa, se arriesga, y eso los vuelve más vulnerables, en ocasiones erróneos, y a veces hasta ridículos.



Pese a su problemática relación con el nazismo, Heidegger (en la fotografía, en su jardín) es uno de los filósofos que mayor influencia han tenido sobre todo el pensamiento del siglo XX, orientando corrientes como el existencialismo (Sartre), la hermenéutica (Gadamer), el psicoanálisis (Lacan), el postestructuralismo (Foucault) y el deconstruccionismo (Derrida).

Este libro presupone esa dificultad y no puede eludirla, pero intenta seguir un camino concentrado que permita obtener al final una versión completa, pero en absoluto cerrada: su propia obra se encuentra abierta al lector para que él mismo siga su camino. El mío en este libro queda articulado siguiendo este orden: un preámbulo, cinco capítulos y un epílogo.

El preámbulo, a modo de fotografía impresionista, tiene la intención de sumergir al lector en mi visión de «la cuestión Heidegger» y puede leerse con independencia del resto.

El cuerpo del libro propiamente dicho intenta reflejar de alguna manera el trayecto de Heidegger, aunque renuncie a una presentación cronológica. En su lugar, se plantea un paseo por el problema del ser a partir de sus significantes decisivos: el del propio ser, el sentido, la existencia y la muerte, el tiempo y la nada, la verdad y el arte, la metafísica y la historia, la técnica, el lenguaje…

El epílogo final, de la misma forma que el preámbulo, trata solo de cerrar mediante una impresión el alcance y también el fracaso del filósofo.

Con independencia del preámbulo, que puede leerse de forma autónoma, el resto de capítulos obedece a una sucesión argumentada. De ellos, sobresalen dos que en cierto modo funcionan como llaves: «La aventura ontológica» y «La verdad y el arte». Sería más difícil reconocer la trama del presente estudio sin tener eso en cuenta. Quizá convenga también reconocer de entrada ciertas reiteraciones e insistencias de las que soy consciente: algunas se deben al asunto en sí, otras puede que cumplan una función de ayuda y recuerdo.

Preámbulo: una fotografía de Heidegger

El filósofo



El 26 de mayo de 1976 Heidegger fallece en Friburgo. Es enterrado en San Martin de Messkirch (en la imagen) según el rito católico; su hijo Hermann lee poemas de Hölderlin; su amigo y paisano, el sacerdote católico B. Welle, hace el elogio fúnebre.

La obra de Heidegger no ha concluido. Su publicación aún tendrá que esperar años antes de completarse. Entretanto, esa obra ha vivido diversas recepciones, algunas extrañas entre sí. Prácticamente todas las corrientes filosóficas del siglo XX, desde la fenomenología, el existencialismo y el marxismo, hasta el estructuralismo, el deconstruccionismo e incluso la filosofía analítica, han pasado por Heidegger, casi convertido en punto de partida o de llegada de lo que el siglo llamó filosofía. Su pensamiento ha despertado a partes iguales tanto admiración y veneración como profundo rechazo, hasta llegar a ser considerado un exponente señalado del mal (nazismo, antisemitismo, reaccionarismo). En el medio, siempre surge la cuestión de si ese mal se limitaba al personaje o se extendía a su obra. En estas condiciones, ¿qué imagen se puede ofrecer de su filosofía? Además, ¿cómo hacerlo cuando el personaje se ha antepuesto a su obra, apareciendo bajo diversas poses: del deslumbrante profesor de universidad, iluminador de posiciones filosóficas, políticas y teológicas extremas, al nazi uniformado; del seductor de estudiantes al impostado campesino con corbata; del solemne conferenciante al sospechoso antisemita? En esta paradoja se vislumbra la anomalía inseparable ya del nombre «Heidegger»; un cliché en el que se confunde la lucidez teórica con la expresión disfrazada del personaje. Heidegger

se ve asociado tanto con el último hito de la vasta tradición que va desde Platón y Aristóteles, hasta Kant, Hegel y Nietzsche, como con la grandilocuencia del profeta que susurra evocadoramente una nueva historia, arraigada sin embargo a la tierra natal. Quizá, el aura del personaje vino también a reflejar de manera confusa el irresoluble conflicto de su tiempo, que oscilaba con peligro entre la tradición y su destrucción. En ese sentido, el filósofo vino a dar de nuevo voz a su época y a ser reflejo de un público para el que la reflexión consciente (es decir, la filosofía) nada podía contra la historia, cuyo curso procedía como una fuerza autónoma e imparable de la que podía esperarse cualquier resultado. Y el resultado llegó en forma de catástrofe mundial: Heidegger elaboró el grueso de su obra, aquella que lo elevó a figura maestra de la filosofía, entre las dos guerras mundiales que supusieron el último adiós a la historia y la cultura europeas, definitivamente convertidas en ruinas al llegar 1945. Si contra el personaje pesa como una losa la condena de que contribuyó con su filiación política al nazismo y vinculó su biografía al desastre general, cabe preguntarse si ese desastre no arrastró a la propia filosofía en su última gran aparición épica, que fue precisamente la de su obra. En la cumbre de la paradoja, como si se tratara de una gran escenificación trágica, la obra del sospechoso personaje aparece por otra parte llena de una lucidez inusitada para iluminar su propio tiempo —incluso las ruinas— al formular adrede, como marca de su filosofía, un discurso extemporáneo, porque por descontado «la pregunta por el sentido del ser», planteada como inicio y núcleo de su pensamiento, no sonaba contemporánea, sino antigua y trasnochada. ¿Pero lo era?

Sin duda, Heidegger adoptó como definición de su tarea filosófica la fórmula más clásica y amortizada —el ser—, pero precisamente como fórmula rompedora. Su gesto no obedeció así a una simple repetición —una versión del original de Aristóteles—, sino a un supremo ajuste de cuentas con la tradición de la filosofía, emboscada y confundida tras cada reflexión y enunciado sobre el ser. Con un golpe de efecto, en las cuatro primeras páginas de su obra principal. *Ser y tiempo* (1927), Heidegger recupera inesperadamente el pasado de la pregunta desde Platón hasta Hegel y lo propone como el problema exclusivo y más actual, aunque olvidado, de la filosofía. De ese modo se introduce él mismo en escena como evocador y continuador privilegiado. ¿Fue acaso ese eco que procedía del pasado más antiguo el que catapultó a la fama una reflexión casi inaccesible bajo una retórica novedosa? ¿Se percibió en el mismo eco, tintado de nostalgia

romántica —el olvido del ser—, un esperado motivo de ruptura con la tradición moderna, a todas luces desencantada, para engancharnos a la antigüedad perdida? ¿Percibió aquel lector de entreguerras en las figuras de la «existencia» y la «muerte», planteadas de forma filosófica en *Ser y tiempo*, otro remedo de salvación heroica que lo alejaba de su malestar en la cultura? ¿Escuchó el ciudadano sin nombre y sin atributos en la «angustia» la voz de su propia conciencia y desolación? En todo caso, más allá del eco público de su texto, Heidegger arrojó provocadoramente contra su tradición contemporánea, que se había quedado al mismo tiempo sin pasado y sin futuro, la antigua cuestión del ser en toda su extrañeza, recuperando su actualidad perdida al margen de la tradición moderna. Aunque con toda probabilidad, la convocatoria del ser surgió ya inicialmente con una intención muy calculada (o por lo menos como señal de una oscura convicción) contra dos dogmas contemporáneos de la Ilustración, y de paso contra dos tendencias antagónicas y apabullantes del primer tercio del siglo XX: el significado lógico-analítico de verdad científica, representado por la tradición liberal anglosajona, y la utopía marxista, representada por la tradición socialista. De este modo, Heidegger también se apartaba en este momento, y de forma expresa, del siglo de Wittgenstein y Lukács. Al mismo tiempo, se desmarcaba de su tradición alemana más próxima, encarnada en el neokantismo de Rickert y Natorp, la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Dilthey. La filosofía no podía quedar recluida en escuelas ni tendencias académicas: la pregunta por el ser tenía que recuperar su vocación histórica, pero al margen de la tradición moderna, cifrada en el sobrentendido progreso de la ciencia y la política. Sin duda, para el filósofo, la Ilustración debía pasar un examen previo que cabía la posibilidad que suspendiera: *aclarar en qué consiste ser*. Esta incierta cuestión se convirtió en el emblema de su filosofía en aquella actualidad de entreguerras.

Pero ¿qué constituía lo más específico de la pregunta por el ser y, de paso, su carácter antimoderno? A buen seguro esto no podrá ser vislumbrado sino hasta el final de este libro, pero cabe anticipar un indicio que nos guíe en la lectura y la aproximación. Si bajo su comprensión nominalista habitual el término «ser» aparece en toda su obviedad remitido a la esfera gramatical y lingüística —el verbo «ser»— o a la puramente material —las cosas que aparecen a nuestro alrededor—, Heidegger adelantó una respuesta extraña: el tiempo inherente a la categoría verbal no tiene solo un carácter gramatical, sino real y efectivo. Por lo

mismo, bajo el término «ser» no hay que sobrentender solo un significado lingüístico o un concepto lógico, sino solidariamente también la misma cosa tal como aparece; por «ser» no cabe entender lo uno (el verbo) y lo otro (la cosa) por separado, sino justo su vinculación. Bajo esta premisa, la cuestión del ser rompió un sobrentendido de la filosofía moderna, que confinaba su significado *por separado* a la lógica del lenguaje, a la ciencia natural o a la dialéctica revolucionaria. Lejos de eso, en la propuesta inicial (casi iniciática) de Heidegger, el ser aparecía tan solo como *lo anterior*, sin reglas que garantizaran su presencia. Pero ese carácter de entrada indescifrable e intratable mediante cualquier método lo remitía a una esfera inquietante, de la que pese a todo tenía que hacerse cargo la filosofía. Y Heidegger se hizo portavoz de su propio encargo, lanzando la filosofía hacia un horizonte inédito en el siglo XX y abriendo un camino que enfrentaba la razón moderna con su propio fundamento.

En realidad, lo que se cuestiona desde la pregunta por el ser, tal como queda en sus comienzos planteada en Heidegger, es si lo que la tradición ha llamado «ser» cumple realmente las expectativas esperables de un principio filosófico. Ya *Ser y tiempo* se inicia a partir de este problema y marca el trayecto posterior de Heidegger: si desde Descartes hasta Hegel y Nietzsche ese principio fue reconocido como el del yo o la conciencia, bajo cualquiera de sus formas establecidas (el individuo, la clase social, la sociedad civil, el estado político, todas ellas reconocibles como «subjetividad»), la propuesta de Heidegger lo suspende de su función de principio, en cierto modo enterrándolo bajo una figura filosófica de entrada más original y en cierto modo extraña a cualquier fijación: la *existencia*. Este libro tendrá que aclarar qué hace de la existencia algo tan extraño a la subjetividad y por qué se constituye en expediente filosófico de la disolución del significado de sujeto y, en general, de todo principio. ¿Y si lo filosófico fuera reconocer de una vez por todas que cualquier figura —sujeto, objeto— que se presentara como principio sería, por eso mismo, impostada? ¿Qué quiere decir, por otra parte, la noción que en Heidegger viene a liquidar ese problemático significado de principio: el *sentido*? ¿Qué relación guardan en su obra la *existencia* y el *sentido*? Estas cuestiones tendrán que ser aclaradas en estas páginas. Por el momento baste señalar que en ese inicio de Heidegger queda suspendido el papel que la modernidad atribuyó a su fundamento, a saber, el de sujeto, yo, conciencia o espíritu, nombres que identifican aquella

subjetividad que Descartes convirtió en principio no ya solo de la filosofía, sino del ser («Pienso, luego soy»).

¿Pero es Heidegger tan original? Se podría decir que otros hicieron descubrimientos parecidos en ese incierto comienzo del siglo XX, que nos resulta incierto justo por lo mismo que para Heidegger: la incapacidad de identificar un principio o fundamento del conocimiento y la ciencia. Así, por ejemplo, Freud, o incluso el mismo Husserl, con su comprensión de la conciencia como intencionalidad (que interpreta la primera más como una dirección que como una posición). Pero aun en esta legítima compañía no se entendería del todo la originalidad de Heidegger. Después de todo, Freud continuó considerando como principio un yo, aunque fuera estratificado y desestructurado y su realidad patológica formase parte natural del mismo, mientras que Heidegger abandona la arquitectura del yo y reconoce, en su lugar, otro origen, radicalmente imposible de exponer y hasta de interpretar, pero no porque esconda un significado oculto detrás, sino porque es lo más inmediato y anterior, en el sentido de que se encuentra en todo momento a nuestro alcance sin que por otra parte podamos determinarlo: el puro *ahí* de la existencia, que desaparece en la misma medida en que pretendemos fijarlo.

En camino hacia su biografía

El 26 de mayo de 1976 Heidegger murió en Friburgo. Su entierro tuvo lugar el 28 de mayo. Heidegger quiso ser enterrado en su tierra natal, en el lugar donde se sentía verdaderamente familiar, donde hundía sus raíces la memoria de los antepasados, donde el cielo alza su bóveda por encima de una región libre, abierta y luminosa, cuya aparente aspereza esconde sin embargo serenidad. Quería regresar allí, al lugar desde el que había emprendido su andadura: el suelo de la patria, las fuentes. Quiso regresar a casa y abandonar un mundo de actividad febril, locura y desolación, volver a la herencia de la patria, reunida a lo largo de varias centurias de fuerzas humanas y celestes: la iglesia de San Martin de Messkirch era el símbolo de esa eterna permanencia.

[…]

El lenguaje de las fórmulas litúrgicas era cristiano: el sobrino sacerdote, Helnrich Heidegger, las manejaba con cuidado, conforme a los deseos de su tío, familiarizado con su proximidad y lejanía respecto a la Iglesia católica. Las tres plegarias pronunciadas en la capilla del cementerio seguían textos y ritos de la liturgia fúnebre católica. ¿Era la vuelta a casa del hijo pródigo, el retorno al seno de la Iglesia? El escritor Albert Krautheimer, que fue durante más de una década cura de Bietingen, cerca de Messkirch, solía decir: «Los miembros de la Iglesia celebrarían que Martin atravesara el umbral principal de la iglesia de San Martin de Messkirch con hábito de penitente; pero hace mucho tiempo que ya entró en ella por la puerta de la sacristía, como antes, cuando era el hijo del sacristán». Y Krautheimer sabía lo que decía, puesto que era él quien había escondido los manuscritos de Heidegger en la imponente y empinada torre de la iglesia de Bietingen durante la época de la confusión e incertidumbre de la guerra y la posguerra

Hugo Ott, Martin Heidegger. En camino hacia su biografía[1].

El carácter de la obra y su deriva

En realidad, Heidegger solo escribió un gran libro, *Ser y tiempo*, que quedó inacabado. Su interrupción no se explica solo desde la vicisitud editorial: ¿acaso podía esperar Heidegger una *respuesta* a la pregunta sobre el ser más allá de un indicio provisional? En ese sentido, su obra maestra también puede ser leída como la exposición de un fracaso, pero que emergió ya como tal de forma intencionada. En efecto, lo más decisivo de ese libro mayor, que destruía la tradición filosófica a la que a un tiempo elevaba a su nivel más alto, surge seguramente con la intención de hacer aparecer de forma expresa el fracaso de la cuestión del ser, pero siguiéndolo paso a paso. Algo así como si el técnico de fotografía nos mostrara a la luz el proceso del revelado químico de una imagen, que por desgracia nunca llegaremos a ver, precisamente porque se ha realizado a la luz; algo así, también, como si en la medida en que la cuestión del ser se pudiera exponer, dejara de ser. Pues bien, tal vez Heidegger llevó a la forma de obra escrita la cuestión del ser, pero entendida como «dejar de ser», haciendo de esta exposición velada de antemano la cuestión misma de la filosofía. El lector que afronte hoy este aparente juego se encontrará expuesto a dificultades, la primera de todas relativa a esa aparente incongruencia, pues ¿para qué intentar exponer «algo» si justo la exposición lo invalida? El corazón mismo de su filosofía remite a esa vinculación entre lo que aparece y su dimensión encubierta, a la que Heidegger, rompiendo también con su tradición inmediata que viene del filósofo Husserl y la fenomenología —la teoría que apunta a identificar la esencia de las cosas no en una esfera conceptual, sino justo en su pura manifestación—, llamó «fenómeno». Como se verá ya desde el capítulo «La aventura ontológica», en esta cuestión del «fenómeno» así entendido reside la novedad de «la cuestión del ser».

Con todo, lo más expreso de este sentido de fracaso (dejar de ser) ligado al ser se proyecta en su obra bajo dos grandes supuestos: por una parte, la imposibilidad de una certeza teórica acerca del mundo; por otra, la falacia de una reconstrucción histórica del tiempo. La exposición de este doble fracaso ataca a la vez a los dos pilares de la imagen moderna del mundo: la ciencia y la historia.

Para Heidegger, la cuestión del ser resultará anterior a cualquier doctrina científica sobre la naturaleza (la esfera del objeto) y la historia (la esfera del sujeto): objeto y sujeto aparecen solo como máscaras visibles y fijaciones de lo que rehúsa una presencia teórica. El conocimiento científico no garantizaría así ninguna certeza. Ciertamente, la cuestión de la verdad se jugará en otra esfera, una que por otra parte el filósofo tendrá que hacer explícita.

Con este fracaso teñido de tintes trágicos tiene que ver sin duda el carácter mismo de las publicaciones posteriores a *Ser y tiempo*, casi siempre en forma de opúsculos de extensión variada, más o menos ocasionales y reunidos de forma no siempre justificada (*Caminos de bosque*, *Hitos*, *Conferencias y artículos*); obras, pero de carácter fragmentario (*Aportes a la filosofía. Del acontecimiento*) y no publicadas en vida; o incluso cuadernos, también inéditos, que mezclan pensamientos y meras opiniones, cuando no auténticas visiones mesiánicas y apocalípticas (*Cuadernos negros*). En todo caso, Heidegger no volvió a publicar en vida una obra completa de la envergadura y el alcance de *Ser y tiempo*: su trayectoria posterior tal vez solo se deje caracterizar, en términos que afectan tanto al tema como a la expresión, como una *deriva*, siempre pendiente de aquel proyecto inconcluso de 1927. La crítica ha preferido traducir esa vicisitud general a partir de 1930 bajo el significado de «giro» o «vuelta»; no se sabe muy bien si como inversión de aquella propuesta (en ese caso, yo hablaría más bien de consumación extrema de la misma) o como cambio absoluto de dirección. Ocurre, sin embargo, que «giro» no describe lo bastante un cierto *errar* que en muchas ocasiones parece utilizado *ex profeso* por el propio filósofo como soporte y justificación de los contenidos de su obra. Si de todos modos hubiera que buscar una llave todavía filosófica para justificar esa *deriva*, esta se escondería bajo la palabra «verdad», significante que se vuelve sustituto privilegiado del término «ser» nada más concluir su obra principal. Lo más relevante de la entrada en escena de ese término procede paradójicamente del desmontaje del propio significado lógico de verdad en aras de su constitución temporal, que modificará de raíz el significado general de «teoría», por lo menos si la verdad remite a algo previo que no se puede tematizar ni instrumentalizar (el tiempo). La continuación del pensamiento de Heidegger por esta vía, que deja de identificar la verdad con la lógica, lo redirige una y otra vez a la búsqueda de un *lugar* para la verdad, uno que de forma obvia no podrá identificarse con significado o posición alguna. En cierto modo, al distanciarse de cualquier

perspectiva significativa y lógica, Heidegger recae en determinadas elecciones temáticas para dar cuenta de aquel sentido atemático previo y opta de forma ejemplar por el arte, la arquitectura y, sobre todo, la poesía como escenarios privilegiados de la manifestación de la verdad. En este libro se considerará su reflexión sobre el origen de la obra de arte, lleno a un tiempo de lucidez teórica y mistificación, quizá como resultado de la misma pretensión: ¿cómo identificar un lugar para aquello que por definición no puede tenerlo? Esta paradoja recorre el camino posterior a *Ser y tiempo*, lleno a veces de acierto filosófico, aunque también de desatino, entorpecido además por un irritante tono litúrgico. El punto más litigioso de la filosofía de Heidegger se encuentra aquí, en la cuestionable brillantez de unas descripciones que pretenden establecerse como verdad por encima de cualquier condición y reflexión.

El estilo y la expresión

El lector de Heidegger se enfrentará siempre a la dificultad literaria de sus textos, que paradójicamente ha hecho fortuna: con frecuencia Heidegger es recordado más por su expresión que por su contenido filosófico. La jerga del filósofo se ha tratado como si fuera una marca de la casa, casi una atracción: denostada y ridiculizada muchas veces —el caso de dos filósofos antagónicos como el crítico de la Escuela de Francfort T. W. Adorno, y el analítico positivista R. Carnap— y ensalzada y alabada otras, como por lo general ha ocurrido en la tradición española, italiana y francesa. Pero ¿en qué radica la singularidad de su lenguaje? Es muy probable que en dos aspectos: la exploración evocadora de la lengua más allá de su pura determinación lingüística y léxica, que le lleva a retorcer literalmente las palabras al punto de devolverles un valor nominal por encima del puramente referencial —búsqueda de oscuras etimologías y variaciones casi infinitas de los prefijos y sufijos propios de su lengua alemana —, y el uso recurrente de un tipo de imágenes y metáforas que, bajo la apariencia de una engañosa sencillez, esconden una enorme dificultad, por no hablar de las veces que su tono oracular despista la propia intención teórica al confundirla con la imagen de la que se sirve. Los conocidos ejemplos del «pastor del ser», el «claro», el «camino de bosque» y «la casa del ser» obligan al lector a discernir la aparente ingenuidad de su intención para saber de qué se está hablando.

En cualquier caso, por encima de la elección de ese estilo y de la irritación que a veces pueda provocar, habría que considerar a otra luz más decisiva si el propio descubrimiento filosófico de Heidegger forzó esa expresión y exigió obligatoriamente metáforas sin las cuales la teoría quedaba paralizada. Sin duda, cabe preguntar qué tipo de descubrimiento filosófico puede exigir esa expresión y qué teoría necesitaría de la metáfora para avanzar, con el peligro que conlleva esa elección. A la dificultad terminológica de *Ser y tiempo*, en el fondo superable porque respeta un orden y una regularidad (la «jerga ontológica»), le sigue una dificultad todavía mayor de la obra posterior. ¿Realmente exige eso de lo que está hablando tal expresión y estilo? Tal vez, para ayudar a comprender la

extraña relación entre el estilo, la expresión y la reflexión, haya que recordar aquí su descubrimiento de la ambigüedad original en la que se encuentra toda teoría: el ser es a un tiempo lo que decimos, pensamos y hacemos, y lo que nos deja decir, pensar y hacer. De ahí que la representación moderna de un sujeto que conoce un objeto o domina un mundo sea una ficción, porque ambas figuras —sujeto y mundo— derivan de esa ambigüedad anterior. Es a la luz de la insólita intención expresa de sumergirse en esa ambigüedad y, por así decirlo, tratarla desde dentro, bajo la que habría que considerar la extraña mezcla de descubrimiento filosófico y expresión mítica. No hay más que recordar a Platón, cuyo camino de pensamiento resulta inseparable del modo de decirlo, hasta tal punto que en ocasiones este resulta tan decisivo que dispone lo que hay que decir. Pero Platón piensa inicialmente: casi se encuentra fundando la propia relación entre el contenido teórico y su expresión; mientras que Heidegger se encuentra al final, cuando en definitiva no hay relación vinculante entre ambos y la elección de la expresión constituye ya una decisión filosófica. La *deriva* de Heidegger tiene que ver con esto, hasta convertirlo en problema y constituyente de su propia reflexión. Después de todo, su punto de partida es que la propia expresión —y no solo lo terminológico— se encuentra identificada de tal manera con determinada gramática —aquella que precisamente ha olvidado la cuestión del ser—, que imposibilita la propia tarea teórica. La luz y la sombra de su propio trabajo filosófico se encuentran mediadas por esa suposición original y por esa indecisión estructural respecto no a qué decir, sino a cómo decirlo: en tramos de su obra lo que se dice parece derivar de cómo hay que decirlo. No resultará extraño entonces que su filosofía dependa de la expresión y muchas veces se decida en ella, sobre todo si se ha asumido que esta no es un medio exterior para decir algo que ya se sabe, sino la vía para reconocer lo que no se puede llegar a saber.

Resultará clara también la patente vulnerabilidad de su pensamiento, expuesto sin cesar al ridículo y al error, si se acepta que muchas veces transita a oscuras, como reconocimiento de la situación, pero a veces también como una elección escénica. También es posible que en algunas ocasiones el tono sea elegido adrede por pura evocación, nostalgia o incluso intención política, como cuando confiere un tono trágico al yo vulgar de cada caso (falso héroe, además de peligroso), por el mero hecho de existir, y lo eleva a visión metafórica de su propia época transmutado en la figura de Prometeo que fracasa cuando busca dar

el conocimiento a los humanos y, pese a todo, encuentra en ese fracaso su victoria. A buen seguro el fracaso contemporáneo del conocimiento no exigía dotarlo de un aura trágica, sobre todo porque el propio Heidegger sabía que cualquier traslado de la tragedia griega era impostado.

La cuestión clave del asunto de la expresión, con todo, procede de la imposibilidad de reconocer una vía que se pueda transitar o, solidariamente, un fin o destino que nos pueda acoger. Tal imposibilidad reclamó dos señaladas metáforas, ya apuntadas, para continuar la teoría: el *camino* y la *casa*. Frente al «método» científico moderno, el «camino» se transforma así en nueva figura del pensamiento, reconociendo que la única certeza solo puede identificarse con el propio tránsito, un «camino de bosque» siempre interrumpido, fórmula literaria preferida por el filósofo, que se convierte casi en el lema de su pensamiento, para recrear esa pérdida en la espesura y oscuridad, pero casi como deseado fracaso del trabajo filosófico: el itinerario hacia el ser no contiene hoja de ruta y se vuelve un permanente camino sin ítaca a la que llegar, un puro intermedio. El uso literario del «camino» refleja de nuevo la sugerida ambigüedad de cómo un descubrimiento se puede devaluar si solo acaba prevaleciendo el eco de su expresión o si la metáfora acaba confundiéndose de forma mítica con la cosa, casi sustituyéndola, o con la propia obra y tarea filosóficas. Heidegger, de todos modos, continúa haciendo filosofía en el marco de ese ambiguo tono que remite a la naturaleza indescifrable e inquietante de la existencia y de las cosas, sin caber otro resultado que no sea transitar por ellas. ¿Y cómo reconocer y devolver en ese horizonte sin señales y a ciegas un sentido, que a mayores sería nada menos que el del ser o la verdad? De nuevo la respuesta remite a la metáfora: esa ítaca imposible ilustra la imposibilidad del domicilio: existir significa «no estar en casa», encontrarse estructuralmente arrojado fuera de cualquier refugio, atento solo al sonido del ser que llega por medio del lenguaje. La casa del ser no es el yo, como en Descartes, sino el lenguaje. Heidegger apela otra vez a la metáfora de la casa para desplazar la representación habitual: no es el hombre quien habla, sino el ser; no es el ser quien habita en el hombre, sino el hombre en el ser. Pero, de nuevo, a veces es ese tono, que parece abandonar el carácter teórico de la filosofía para volcarse en la pura evocación de las imágenes, lo que lo vuelve a convertir en fundamental.

En esta encrucijada entre el contenido y la expresión, entre la teoría y la metáfora, se puede situar en retrospectiva a un Heidegger que de todos modos —y así se presupone en este libro— eligió siempre el camino de la filosofía (la teoría) pero transitado por la vía más incierta: no filosofía de la historia, según una reconstrucción lógica que se hace siempre mirando hacia atrás, sino «poética de la historia». Toda la obra posterior a 1927 se puede incluir, con logros y mayores sombras, en esa poética que lo es a la vez de la historia y de la propia filosofía, sin que podamos reconocer un contenido determinado para ella. Pero la cuestión clave, sin la cual se malinterpreta definitivamente a Heidegger, no reside en que encuentre en la poesía la verdad que no le da la lógica (eso sería trivial), sino en que pretenda una poética que constituya una reinterpretación de la propia lógica, es decir, del carácter y el valor constructivo y operativo del pensamiento, reconociendo su atadura original a la «visión» de lo que hay. En esa extraordinaria combinación de mirada y reflexión, pierde protagonismo el análisis en aras de una descripción cuyo resultado suena en muchos casos místico y profético, en parte porque se ha identificado con la misma cosa que se pretende describir. La cuestión clave, de todos modos, reside en vislumbrar si a partir de esta poética se constituye un sentido de teoría que venga a interrumpir el sobrentendido ser que impide reconocer su sentido o si definitivamente con ella naufraga toda teoría.

La pregunta por el sentido del ser

«Pues manifiestamente hace mucho tiempo que estáis familiarizados con lo que queréis decir cuando utilizáis la expresión *siendo*, sin embargo, aunque nosotros creimos haberlo entendido una vez, ahora nos encontramos en apuros». ¿Acaso tenemos hoy una respuesta para la pregunta acerca de lo que queremos realmente decir con la palabra «siendo»? En absoluto. Y por lo tanto, lo que toca ahora es volver a plantear *la pregunta por el sentido del ser*. Entonces, ¿acaso hoy día nos encontramos por lo menos con el apuro de no entender la expresión «ser»? En absoluto. Así que lo que toca ahora en primer lugar es empezar por despertar de nuevo una comprensión del sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del «ser» es justamente el propósito del siguiente tratado. La interpretación del *tiempo* como posible horizonte de cualquier comprensión del ser en general es su meta provisional.

Martin Heidegger, *Ser y tiempo*[2].

La aventura ontológica

La cuestión del ser. Preliminar

A decir verdad, nuestro trato con el ser es principalmente doméstico. En realidad, ser es lo que sobrentendemos cuando manejamos o hacemos sin atención las cosas más cotidianas y normales, como vestirnos por la mañana, andar para llegar al trabajo o comer con cubiertos; clavar un clavo con un martillo o beber de un vaso. El sobrentendido funciona, ya se trate de cosas o de acciones, pero también de forma señalada cuando decimos que vamos a contar una cosa. Las cosas, como vemos, también se dicen, y nuestro trato con ellas ocupa un lugar muy prominente en ese decir. De cada una de las cosas que hago o que digo puedo decir que *es*. De mí mismo, para empezar, que puedo manejarlas y decirlas precisamente porque antes de nada *soy*. Hay cierta tiranía del ser, porque nada parece quedar fuera de él, al punto de que se pueda decir, aunque eso tenga consecuencias de largo alcance y a veces casi tenebrosas, que *todo es*: habrá que aclarar, en efecto, por qué pasamos tan fácilmente de hablar de cada cosa en particular a ese todo. Incluso por qué resulta casi más fácil decir algo sobre el todo que sobre una cosa concreta, cuya proximidad se nos presenta como una barrera. Parece que el sobrentendido «ser» nos lleva casi de suyo a reconocer algo así como el «todo», como si en el significado «ser» residiera una tendencia que lo llevara a fundirse con él. Pero quizá eso pase cuando a su vez sobrentendemos que el ser es un significado, asunto de entrada nada claro, como trataremos de ver. En todo caso, desde la perspectiva del sobrentendido, se podría decir que el ser aparece como algo irremediable, aunque también, para nuestro descanso, inadvertido. En efecto, ¿qué sería de nosotros si a cada paso, cuando hacemos, usamos o decimos una cosa, nos tuviéramos que estar preguntando por el ser de lo que hacemos o de la cosa y tuviéramos incluso que

discernir, para seguir avanzando, si, por ejemplo, en el caso de «clavar» y de «martillo» se trata de un mismo o distinto ser? Tal vez la única forma de abordar la cuestión para este y similares casos sería a través del lenguaje, cuya gramática establece una diferencia fundamental entre el verbo («clavar») y el substantivo («martillo»). ¿Nos damos cuenta del abismo que subyace en esta diferencia entre el verbo y el substantivo, y lo que se esconde tras ella? Ingenuamente se podría preguntar: ¿dónde hay más ser, en el verbo o en el substantivo? Cualquiera podría ver que la pregunta esconde un truco, pero no importa seguirlo unas líneas más si nos aclara algo. El recurso al lenguaje, por otra parte, no nos debería hacer olvidar que esta distinción ha obviado ya el «ser», que es anterior a toda diferencia gramatical.

En efecto, mientras que para decir algo utilizo lingüísticamente la palabra «es» («el martillo *es* pesado»), de lo que no digo nada es precisamente del ser, del «es» en cuestión del que me he valido para decir. El «*es*» está presupuesto, entre sobrentendido y olvidado, además de que sería inútil detenerse en él, por el mero hecho de que no significa nada. Mientras que «martillo» o «pesado» tienen significado, la partícula «es» no lo tiene, aunque precisamente gracias a que no lo tiene puede hacer de nexo entre lo uno, «el martillo», y lo otro, «pesado». Fijémonos, al llegar aquí, que a la diferencia fundamental entre el «es» y lo que se dice gracias a ese nexo (martillo, pesado) hay que añadir otra diferencia, no menos importante, entre los términos «martillo» y «pesado». Aunque para ser justos, lo interesante no es la diferencia específica de esos dos significados, que podrían ser otros cualesquiera, por ejemplo «la mañana» y «soleada», sino la posición que ocupan en la frase: uno siempre viene antes y el otro después («la mañana es soleada»). Gracias a nuestro conocimiento gramatical, podríamos decir en este caso que el substantivo es el que viene antes y el adjetivo después, pero ni siquiera eso resulta suficiente, porque ¿qué pasaría cuando en el enunciado se trate de dos substantivos, como cuando por ejemplo digo que «la merluza es un pescado» o que «el oro es un mineral»? En ese caso, sabríamos que mineral también es un significado que puede venir antes, pero justamente porque es un substantivo. Así, más que de significados concretos, habría que hablar de posiciones: lo que viene primero es en cualquier caso aquello «de lo que se dice» y lo que viene en segundo lugar «lo que se dice». ¿Y si, para simplificar, reconociéramos que el inadvertido e insignificante «es», que resulta casi despreciable, en realidad fuera lo que arma la estructura entre ese antes y ese

después; ya dicho en términos gramaticales, entre el *sujeto* —aquello de lo que se dice— y el *predicado* —aquello que se dice—? La noción del ser cobraría, en ese caso, un papel de lo más relevante —articular la estructura sujeto/predicado —, aunque en verdad seguiría siendo poco visible: se ve lo uno y lo otro, el sujeto y el predicado, pero ¿cómo ver el ser?

No obstante, con esto del sujeto y el predicado, fundamental para la cuestión del ser, todavía no hemos siquiera atisbado la cuestión de la diferencia entre el verbo y el substantivo gramaticales. El substantivo impide algo que de entrada permite el verbo y que constituye su característica función gramatical: expresar el tiempo. Puedo decir, en efecto, que «llovió», «lloverá» o «llueve», sentidos que le resultan extraños al substantivo «lluvia». De entrada, esto nos inclinaría a darle mayor protagonismo al ser como verbo, aunque a buen seguro de ese modo estaríamos encubriendo dos aspectos decisivos, aunque con distinto matiz: el primero, suponer que *de verdad* el verbo dice el tiempo; el segundo, suponer que el substantivo no lo presupone en ningún sentido. En realidad, ambos aspectos son el mismo y encubren la cuestión del ser, aunque también se podría decir que ese encubrimiento fue el que precisamente constituyó la disciplina llamada «ontología» en la tradición, que significaría algo así como «teoría» o «tematización» del ser. Heidegger vino a denunciar de forma explícita ese encubrimiento ligado a la ontología, hasta el extremo de constituirse en el punto de partida de su filosofía: desnudar el supuesto de ambos sobrentendidos sobre el tiempo relativos al verbo y el substantivo. En definitiva, ¿por qué se supone que el verbo expresa el tiempo mientras que al substantivo le parece vedada esa posibilidad? ¿Y si en el fondo ninguno de los dos elementos gramaticales, justo porque son gramaticales —y la gramática siempre viene después del ser—, puede decir el tiempo? ¿Y si la gramática fuera la condición de esa imposibilidad, igual que lo es de la igualación de los dos términos señalados más arriba, sujeto y predicado? En verdad, gracias al verbo se expresa el tiempo, pero ¿se dice? Para nosotros, que somos ya modernos, como lo fue Heidegger, esa distinción entre «expresar» y «decir» solo tiene valor retórico, porque para nosotros el lenguaje tiene que ver con la expresión y la comunicación, pero seguramente ya no con el decir, por lo menos de forma decisiva. Porque ¿acaso no se mencionó ya que «decir» era reconocer una estructura que dispone algo que viene primero y algo que viene segundo, un antes y un después que no son intercambiables?, ¿sigue teniendo sentido para nosotros ese orden o se ha vuelto

ya indiferente, de modo que cualquier término puede ocupar indistintamente cualquiera de las posiciones? Por otra parte, el verbo expresa los tiempos verbales, pero como es obvio no el tiempo. El verbo, en efecto, es un recurso para que aparezca lo que permanentemente se substrae, el tiempo, del que solo tenemos concepto. Pero en realidad, esta limitación es extensible a todas las cosas, que aparecen de forma recurrente en el lenguaje, por así decirlo, suplantadas por las palabras. Lo fundamental de la cuestión no radica, de todos modos, en esa obviedad, que es la que caracteriza a nuestro pensamiento como moderno, sino en que según la expresión verbal el pasado, el futuro y el presente, en realidad solo hablan en presente, justo porque *exponen* en el mismo enunciado y *al mismo tiempo* y con la misma caracterización y tono lo que es radicalmente diferente: *futuro, presente* y *pasado*. Podemos hablar de lo que no ha sido y de lo que ha sido con la misma indiferencia con la que hablamos de lo que es o será, precisamente porque hablamos de ello igualándolo. Habría que preguntarse si en el verbo, que constituye función gramatical para referirse al tiempo, no se sepulta para siempre el tiempo. Del mismo modo, habría que cuestionar si en el en apariencia eterno substantivo, eternizado a raíz de su determinación como *substancia* (que es el concepto para referirse a lo *permanente*), no se inscribe pese a todo lo temporal. Para ello, desde luego, habrá que bajar a la cosa que el substantivo pretende eternizar. En ese nivel, todo cambia: la cosa merluza (no la substancia merluza) se pudre si no se cocina *a tiempo*; del mismo modo que la cosa martillo se pierde, tal vez para siempre, volviéndose pasado, o simplemente se rompe: nosotros mismos, sin ir más lejos, nos morimos y desaparecemos. ¿Y pasa todo eso con los substantivos?, ¿tal vez con las substancias?, ¿o no será más bien con las cosas, si es que queda algo de ellas después de determinarlas en exceso y de forma sucesiva como substancias y substantivos? Para ser exactos, ¿qué queda de ellas? Ciertamente, las substancias y los substantivos no cambian de aspecto ni se mueren; incluso aspiran a ocultar su nacimiento, como si eso los volviera vulnerables —ya se sabe, todo lo que nace ha de morir— y les rebajara su condición eterna. En todo este asunto del *ser*, como se estará comprobando si se ha seguido la lectura hasta aquí, la imbricación entre las cosas y las acciones (lo substantivo y lo verbal), y el ser y el tiempo, es de lo más relevante, a pesar de lo cual, o gracias a lo cual, el asunto del ser aparece para nosotros en primer lugar *domésticamente*, es decir, como un gran sobrentendido del que no se hace cuestión.

Pero llegados aquí, también habría que señalar que no hay una sola forma de hacer cuestión del ser. Simplifiquémoslas bajo dos: la primera haría cuestión del ser «a distancia», como si se tratara de un objeto ajeno al cual solo nos enfrentáramos de forma temática, pero sin tener en cuenta el sobrentendido que siempre nos precede: decimos algo del ser desde el propio ser en que nos encontramos, sin que podamos obviar esa situación; la segunda, en cambio, haría cuestión del ser reconociendo en primer lugar de modo expreso ese sobrentendido (que estamos ya siempre en una determinada situación de ser, que se caracteriza a su vez por no hacer cuestión de ella) como el aspecto más relevante de la propia cuestión, como si además eso fuera lo que la pusiera en marcha.

Digamos que en ambos casos, desde el momento en que se habla de «la cuestión del ser», se habla de ontología, aunque para el primer caso, y solo con el fin de facilitar la exposición, hablaremos de *ontología general*, siguiendo la tradicional fórmula académica, y en el segundo de *ontología fundamental*, que es precisamente el título que Heidegger le da en principio a lo que hace en *Ser y tiempo*. Por caracterizar de forma preliminar y provisoria ambas fórmulas, habría que decir que el calificativo *general* tiene que ver con lo que se dijo antes: igualación de las diferentes cosas o manifestaciones de las mismas bajo un solo significado (eso es lo que significa «substantivo»); por otra parte, regulación y unificación de todas las diversas y extrañas dimensiones temporales (eso es lo que significa «verbal»). En cambio, con el apelativo *fundamental*, Heidegger pretende (recuérdese que en ese momento de su obra es solo una pretensión) rescatar aquel sobrentendido y hacerlo relevante para la cuestión del ser; en la medida en que precisamente es lo primero. De forma paradójica, *fundamental* no tendría que ver con poner un fundamento, sino con reconocer que lo primero —lo único que, por consiguiente, cabría convertir en principio— es lo inadvertido, lo insignificante, lo atemático mismo. Como por otra parte, eso sobrentendido se encuentra ya absolutamente colonizado —podríamos decir: ontológicamente colonizado— por un sentido de generalidad que determina el acceso a la cosa singular, del programa de esa ontología fundamental tal como se ha descrito tendría que formar parte la suspensión de aquella ontología general. Con palabras grandilocuentes, Heidegger se refiere incluso en su obra principal de 1927 a una «destrucción de la historia de la ontología». Tenemos así que la ontología fundamental queda definida de forma preliminar en el plan general de

la obra por esas dos tareas, el *análisis* y la *destrucción* del sobrentendido «ser», cuya relación es absolutamente solidaria y no sucesiva. Tendrá que quedar claro que la ontología fundamental no es *otra* ontología, que viniera a suplir a la antigua, sino la suspensión de esta.

Ontología y metafísica

Al inicio de su obra, Heidegger apunta así a un cierto fracaso de la ontología, quién sabe si como consecuencia de su propio planteamiento —tematizar el ser—, y cuestiona la posibilidad de decir algo del ser sin falsificar por ello su sentido. En efecto, cuando se trata del ser parecen saltar a escena de inmediato dos caras de la moneda: el ser que rescata la teoría, en principio solo sobrentendido, deja atrás el sentido del mismo anterior a su tematización teórica. En ese tránsito, con el ser pasaría algo parecido a lo que le ocurre a alguien que va a ser fotografiado: que modificará su actitud, posando en exclusiva para ese nuevo registro, olvidando su postura anterior, en la que no reparaba. Pensemos, por ejemplo, en nosotros y en las cosas que nos rodean justo cuando, como dijimos arriba, inmersos en lo que hacemos, no nos resultan expresas y en consecuencia no nos preguntamos de forma teórica por ellas. En cierto modo, podemos tratar con esas cosas justamente porque no nos preguntamos por ellas ni las tematizamos. Habrá que convenir que las cosas, y nosotros mismos entre ellas, se manifiestan, es decir, *son*, cuando lo hacen de forma inexpresa y silenciosa. Pero ¿cabe hablar en este caso del «ser», si no hacemos cuestión del mismo? Por otra parte, ¿cabría referirse a esa aparición inexpresa y silenciosa de las cosas si no fuera precisamente porque hacemos cuestión de ellas?

En realidad, la cuestión del ser plantea una inconveniencia estructural: las cosas *son* justo cuando pasan desapercibidas y se nos escapan, pero esa constituye justamente la situación en la que no las podemos tematizar de ninguna manera; al contrario, cuando pretendemos conocerlas, las cosas quedan expuestas a otra luz, que las rescata de su irrelevancia para aparecer de forma expresa ante una mirada, listas para ser conocidas. En cuanto al ser, en efecto, parece habitar un extraño desdoblamiento: en cierto sentido algo deja de ser para poder ser expresamente. Pero sería un error interpretar con ingenuidad que hay algo así como dos seres: el previo a su tematización, que resultaría por completo inaccesible, y el propiamente temático. Para empezar, porque si fuera inaccesible de verdad, ni siquiera podríamos referirnos a él como tal; en segundo y principal lugar, porque hablamos del ser, lo que entraña justamente ese desdoblamiento,

que por descontado solo se deja plantear desde el lado temático, porque solo desde este último tiene sentido algo así como referirse a lo que «solo aparece inexpresa y silenciosamente». Es evidente que hay un sentido trágico indefinido en ese desdoblamiento, que surge al pensar que cualquier tematización parece dejar atrás algo que se nos escapa: en cierto modo, pensar supone siempre haber dejado algo atrás, o lo que es lo mismo: verlo a otra luz. El carácter heroico de la filosofía de Platón y Aristóteles procedería justamente de haber intentado arrancar a los fenómenos —«fenómeno» significa «el ser tal como aparece»— su propia faz, pero a sabiendas de que ese intento siempre sería incompleto, provisional y quizá estructuralmente imposible: en definitiva, lo que aparece y se manifiesta no lo hace de forma completa, sino siempre de forma defectuosa y refractaria —en realidad, solo conocemos lo que se deja mostrar del fenómeno —. Así, todo intento por decir algo del ser, de las cosas que aparecen, resultará un discurso condenado al fracaso o imposible. Cuando Platón rescata la *idea* como la verdadera faz de la cosa o Aristóteles la *substancia*, no hacen más que identificar aquello que en las cosas puede ser llamado «ser», pero que justamente porque puede ser llamado así, quizá ya no sea el ser, sino solo la *idea* o la *substancia*. ¿Y dónde queda el ser? Sería un error apelar a otra ontología que por fin diera cuenta de eso que siempre queda atrás cuando se piensa el ser, porque lo que en efecto hace cualquier ontología es justamente traerlo adelante. Más adecuado sería aceptar que el ser aparece como cuestión solo cuando nos hacemos cargo explícito de ello, es decir, cuando hay ontología, a sabiendas de que el quedar atrás forma parte del propio ser del que trata la ontología.

Eludir este problema estructural arriesgando la suposición de que el ser tiene una faz oculta, que se encuentra detrás de las cosas, constituiría una escapatoria muy poco filosófica, pues la propia *idea* y la propia *substancia* remiten justo a esa dimensión oculta, por lo menos para los ojos, pero para que en consecuencia deje de serlo. De ahí que, en su misma fundación, la filosofía sorteara de forma táctica la dificultad reconociendo dos modos de acceso al ser, que aquí por simplificar podemos llamar respectivamente el *visible*, que como es obvio tiene lugar por medio de los ojos, y el *inteligible*, que solo procede con el pensamiento, sin concurso de la mirada sensible. Esta división, seguramente fatal, resolvió durante un tiempo el problema al reconocerse dos modos diferentes y extraños de manifestación de la cosa: el *sensible*, que frente a la ventaja de su inmediatez tendría la desventaja de una presencia solo aparente y

por eso incompleta (la apariencia solo enseña una cara de la cosa), y el *lógico*, que al contrario, frente a la desventaja de no presentarse de modo inmediato, puede aparecer como más verdadero desde el momento en que puede mostrar del fenómeno. Así, todo intento por decir algo del ser, de las cosas que aparecen, resultará un discurso condenado al fracaso o imposible. Cuando Platón rescata la *idea* como la verdadera faz de la cosa o Aristóteles la *substancia*, no hacen más que identificar aquello que en las cosas puede ser llamado «ser», pero que justamente porque puede ser llamado así, quizá ya no sea el ser, sino solo la *idea* o la *substancia*. ¿Y dónde queda el ser? Sería un error apelar a otra ontología que por fin diera cuenta de eso que siempre queda atrás cuando se piensa el ser, porque lo que en efecto hace cualquier ontología es justamente traerlo adelante. Más adecuado sería aceptar que el ser aparece como cuestión solo cuando nos hacemos cargo explícito de ello, es decir, cuando hay ontología, a sabiendas de que el quedar atrás forma parte del propio ser del que trata la ontología.

Eludir este problema estructural arriesgando la suposición de que el ser tiene una faz oculta, que se encuentra detrás de las cosas, constituiría una escapatoria muy poco filosófica, pues la propia *idea* y la propia *substancia* remiten justo a esa dimensión oculta, por lo menos para los ojos, pero para que en consecuencia deje de serlo. De ahí que, en su misma fundación, la filosofía sorteara de forma táctica la dificultad reconociendo dos modos de acceso al ser, que aquí por simplificar podemos llamar respectivamente el *visible*, que como es obvio tiene lugar por medio de los ojos, y el *inteligible*, que solo procede con el pensamiento, sin concurso de la mirada sensible. Esta división, seguramente fatal, resolvió durante un tiempo el problema al reconocerse dos modos diferentes y extraños de manifestación de la cosa: el *sensible*, que frente a la ventaja de su inmediatez tendría la desventaja de una presencia solo aparente y por eso incompleta (la apariencia solo enseña una cara de la cosa), y el *lógico*, que al contrario, frente a la desventaja de no presentarse de modo inmediato, puede aparecer como más verdadero desde el momento en que puede ser pensado de forma completa, por todos sus lados, en su plenitud y perfección, como así parece ocurrir con la *idea* o la *substancia*, en suma dos conceptos. La cuestión crítica residirá en pensar si de este modo no se ha suplantado la cosa, convirtiéndola en, por así decirlo, otra *cosa*, a saber, en *idea* o *substancia*. La ulterior identificación de la verdad con la lógica queda anticipada en esta división, con la que también comienza la metafísica en el sentido más escolar: la

remisión de la verdad a un lugar inteligible, más allá de las cosas que se presentan. Pero la propia filosofía griega que preparó esa división, ya la había entendido de forma más original que esta versión escolar que acabo de presentar. En efecto, más que de dos modos de ser que remiten a dos mundos o ámbitos distintos (lógico y sensible), *idea* y *substancia* inicialmente fueron solo *recursos* interpretativos para referirse a la manifestación del fenómeno (el ser), que de continuo se sustrae. En este sentido griego, por «ontología fundamental» habrá que entender sobre todo una teoría de las cosas en cuanto que se manifiestan, con toda la dificultad que eso conlleva —de lo cual se han señalado ya algunos indicios—, y no en cuanto que cabe una mera teoría general de las mismas. O dicho de otra manera, la supuesta teoría tendría que referirse al manifestarse de las cosas más que al concepto de ser, sobre todo porque decir que el ser es un concepto lógico-gramatical, además de parcial y estéril —el ser sería el concepto más vacío—, deja fuera el problema del ser, su cuestión, aquí entendida ya decididamente como «la de su manifestación». De ahí también que para Heidegger la ontología sea *fenomenológica*, que quiere decir justo lo que se acaba de indicar —hacerse cargo de la cuestión del *manifestarse*—, y no *lógica*, que solo atendería a un modo específico de dicha manifestación. Por otra parte, desde el momento en que el fenómeno no dice de suyo expresamente lo que es, sino que hay que arrancárselo por medio de recursos de la lengua, como cuando se interroga a alguien que tiene un secreto, podríamos nombrar esa violencia interrogadora como *hermenéutica*, que aquí significa: «según el modo de la interpretación»; un modo que juega siempre, de ahí que siempre sea violento, entre lo que la cosa interrogada indica por sí misma, a veces engañando, y lo que los interrogadores son capaces de reconocer en ella sin engañarse.

En cualquier caso, de lo que resulte de este juego no se obtendrá nada de lo que en última instancia se pueda decir que sea verdadero, porque en lo hermenéutico la verdad depende siempre del propio manifestarse más que de lo manifiesto, que es siempre engañoso. Así, de entrada cabe también reconocer como verdad filosófica no esto o aquello, sino justamente el propio procedimiento hermenéutico, que diferirá del lógico antes mencionado en que tiene en cuenta esa compleja manifestación del ser recién expuesta. A una verdad lógica se opondrá diametralmente una verdad hermenéutica, cuya pretensión de verdad residiría en no imponer una versión conceptual a la cosa, sino en dejar que esta se manifieste fenomenológica y hermenéuticamente. Si la ontología

general, como sinónimo de la filosofía, no dejó de ser una lógica y una metafísica en el sentido académico señalado, para Heidegger la ontología fundamental tendrá que ser fenomenología hermenéutica, que diferirá de la ontología como mera teoría o lógica del ser. Por supuesto, eso no quiere decir que esa *ontología fenomenológica* no sea también teoría —en ese caso, tampoco sería filosofía, sino mística, arte o poesía—, sino que ahora la teoría tendrá que hacer frente a su propia posibilidad de falsificar el sen Porque lo que hay que descartar tratándose de Heidegger, por mucho que eso haya nutrido una de sus interpretaciones fuertes, es que su «ontología fundamental» solo se interese por la manifestación del ser *antes* de que este aparezca. Sencillamente, «antes de que aparezca» no hay ser ni, en consecuencia, forma de referirse a él.

El fenómeno

«Ahora bien, ¿qué es lo que debe tomarse en consideración para desformalizar el concepto formal de fenómeno y convertirlo en un concepto fenomenológico, y cómo se distingue este del vulgar? ¿Qué es eso que la fenomenología debe 'hacer ver'? ¿A qué se debe llamar 'fenómeno' en un sentido eminente? ¿Qué es lo que por esencia *necesariamente* debe ser tema de una mostración *explícita*? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.

Ahora bien, aquello que eminentemente permanece *oculto* o recae de nuevo en el *encubrimiento*, o solo se muestra *'disimulado'*, no es este o aquel ente, sino como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el ser del ente. El ser puede quedar hasta tal punto encubierto que llegue a ser olvidado y de esta manera enmudezca toda pregunta acerca de él o acerca de su sentido. Aquello, pues, que en un sentido eminente y por su contenido más propio exige convertirse en fenómeno, la fenomenología lo ha tomado temáticamente "entre manos" como objeto.»

Martin Heidegger, *Ser y tiempo*[3]

La cosa

El lector que se aproxime a *Ser y tiempo* tendría que olvidar el aura engañosa de la palabra «ser», encumbrada en la tradición como concepto fundamental. El significado filosófico tendría que volver a su sentido más elemental: «ser» es solo el nombre para referirse a cada cosa y no a un concepto. En realidad, ya antes que definirse por un significado, por cosa habría que entender simplemente «lo que es», y que resulta ser lo primero, lo que propiamente delimita a una cosa frente a cualquier otra: ni siquiera a un escudo frente a una espada, sino al escudo cantado por Homero cuando se encuentra en el brazo de Aquiles o arrinconado en una esquina de su tienda, o incluso el escudo de misiles apuntando a un objetivo determinado. En realidad, esa manifestación siempre distinta es el fenómeno en cada caso, o lo que es lo mismo: la cosa. ¿Tiene por lo tanto sentido hablar de un ser universal (substancia) y un nombre común (substantivo), a lo que podemos llamar «ente», que correspondería a una multiplicidad de cosas diversas («escudo», «espada») y que también pretende significar «lo que es»? Si lo tiene, siempre vendrá después —recuérdese aquí el sentido del irrelevante *antes*— y se articulará como algo derivado, a partir de aquella cosa singular. Respecto al *ente*, así, hay una ambigüedad original: por una parte constituye eso común; por otra, en la expresión resuena sin cesar el eco de aquello que simplemente es en su irrelevancia, la cosa, que tiene lugar en el momento exacto en que no reparamos en ella, porque cuando lo hacemos, según convinimos, se presenta de otra manera.



Heidegger en su madurez.

Imaginemos los zapatos que llevamos puestos y que, con seguridad, nos han pasado desapercibidos hasta este momento. Se podría decir que su ser no tiene nada que ver con el significado «zapato», sino más bien con que para nosotros carece de significado justo en la medida en que simplemente los llevamos

puestos. Sin embargo, esta situación cambiará en el momento en que por distintos motivos, por ejemplo porque se me rompan en plena calle, me aprieten el pie o no sean los adecuados para la lluvia que acaba de comenzar a caer, se me presentan a otra luz. De esa manera, los zapatos se convierten en otra cosa: en esa nueva situación, por ejemplo, si se han roto pienso en ellos desde otra perspectiva, una que precisamente los hace inútiles para seguir usándolos. Mis zapatos pasan a ser asunto del zapatero, que es el que sabe de zapatos y de cómo arreglarlos. Así, el que tan solo se pone zapatos, no sabe de zapatos, y el que sabe —el zapatero o el diseñador de zapatos— no anda, al menos mientras ejercita su saber. Cualquier otro ejemplo (la camisa que llevo puesta; el vaso que me acerco a los labios para beber, pero en el que solo pienso como vaso cuando se me rompe; el tranvía en el que me monto sin pararme a pensar en su funcionamiento ni en la red de transporte municipal, excepto cuando se interrumpe) serviría para ilustrar esta división; las cosan *son* precisamente cuando no se las cuestiona, y pasan a ser *otra cosa* cuando por algún motivo interrumpimos nuestro trato y nos vemos obligados a reparar en ellas. Esta división reitera la ambigua cuestión del ser, ya señalada antes. Ahora podríamos completarla así: la ontología tematiza las cosas, pero al hacerlo interrumpe su curso, su ser. La ontología comienza como interrupción del ser, como la operación que sitúa las cosas en otro estrato, justo en el que *su* límite (su uso) no basta para diferenciarlas y aparece una determinación sobreañadida: su significado. Ahora, el límite deja de ser el suyo para convertirse en el que impone la propia tematización. A partir de esa consideración, las cosas pueden ser reconocidas como *entes* y, de paso, como conceptos e ideas.

Lo distintivo de la ontología fundamental, en cambio, consistirá en reparar en esa confusión que tiene lugar entre la cosa y su consideración como ente, y hacer relevante eso anterior que queda atrás, de alguna manera estructuralmente irrecuperable, aunque solo sea para señalizarlo como tal. A eso anterior, que constituye el fondo desde el cual podemos referirnos de cualquier manera al ser, es a lo que Heidegger se referirá en *Ser y tiempo* como el *sentido* del ser. Como búsqueda del sentido del ser, la ontología fundamental vendrá así a interrumpir el curso de la ontología general. Pero hacer relevante el sentido no significará exigir que comparezca, porque en ese caso dejaría justamente de ser el sentido. Cómo pensar el sentido del ser, cuya determinación está sujeta a un malentendido permanente, sin convertirlo en un concepto general (o en una

nueva forma de ser) y que, pese a todo, resulte comprensible, constituye el logro filosófico alcanzado en el mismo inicio de la obra fundamental de Heidegger. En última instancia, la cuestión del sentido es la fórmula para reiterar la cuestión del ser, justo cuando esta cuestión se encuentra tan sobrentendida y olvidada que incluso resulta imposible que se plantee como cuestión y aparece simplemente identificada con lo que hay, que ahora es «lo ente» sin mayor diferencia.

Pero en todo este asunto no hay que olvidar que cuando se dice «el sentido del ser» lo que en definitiva se debería entender sería «el sentido de *la cosa*». ¿Acaso no se ha indicado que la cosa es aquello irrelevante que siempre queda atrás y no comparece expresamente? Referirse al sentido es hacerlo a aquel fondo que no comparece, a aquello que tiene lugar antes de que se pueda hablar de ente. Así, la ontología fundamental en su conjunto y desarrollo *también* será una teoría de la cosa. Más que una alternativa, lo que rige la investigación completa de *Ser y tiempo*, y de todo el Heidegger que viene después, por más vueltas y trampas que presente, es la pregunta elemental *cómo aparece una cosa*, pues puede que en ese *cómo* resida su *qué*, su ser. Leída desde esta perspectiva, la obra completa de Heidegger gana una coherencia más allá de los desvíos y desvaríos de la misma. Porque el hecho de que de las cosas se haga ahora cuestión a partir del sentido del ser guarda relación con que las cosas se encuentran perdidas en un todo indiferente —su consideración como entes—, que impide considerarlas a partir de ellas mismas, es decir, a partir de su propia manifestación. Las cosas aparecen solo como entes, o según la jerga de Heidegger, *ónticamente*. La investigación partirá de esta situación de las cosas, igualadas todas ellas en el marco de ese todo, para ir en busca de su sentido, que nunca podrá ser un contenido, es decir, que a su vez nunca podrá aparecer como una cosa o como un ente. En este contexto vuelve a resonar aquel lema que caracterizó a la fenomenología de Husserl: «¡a las cosas mismas!», que en Heidegger se traducirá como: «¡al sentido mismo!».

Si no hay más ser que el de los entes, pero si por otra parte «ser», como se ha dicho, tiene sentido a diferencia de lo ente, la investigación tendrá que recalar en esa diferencia donde se cruzan el ser y lo ente. El primer objetivo de la investigación, en consecuencia, será buscar cómo aparece esa diferencia entre el ser y los entes, en suma, una diferencia ontológica, porque tiene que ver con cómo aparece el ser. Fijémonos en que la fórmula alude a una cuestión

escurridiza, pues se trata del cruce entre los entes y el ser, entre lo que comparece y lo que no puede comparecer. En efecto, su manifestación será muy problemática.

Si la diferencia aparece, tendrá que hacerlo como un ente, pero su característica óntica y en consecuencia su manifestación no consistirá en ser esto o lo otro (un martillo, un vaso, un escudo, un hombre), sino en guardar una referencia al ser o a las cosas. Como Heidegger apuntará, su carácter de ente no consistirá nada más que en *comprender* el ser, entendiendo ya que la «comprensión» no alude a una facultad de conocimiento, sino exclusivamente a guardar una relación con el propio ser. Pues bien, el ente que guarda esa relación con el ser podrá interpretarse como el lugar donde reside la diferencia, justo donde ser tiene lugar. Al comienzo de *Ser y tiempo* se nombrará ese ente como «*ser-ahí*» (*Vasein*), término que por una parte alude a «ser» y por otra a «lugar». No cabe duda de que será un extraño lugar, pues no presupone territorio ni localización. Más bien remite tan solo a que algo *tiene lugar* y aparece como cosa. Desde el primer momento, Heidegger identificará esa figura filosófica —*ser-ahí*—, que en suma es la expresión de esa diferencia ontológica, con «nosotros mismos». Aquí todo el edificio filosófico de *Ser y tiempo se* vendría abajo si por un momento se pensara que partimos metodológicamente del «hombre», porque en ese caso se estaría sobrentendiendo un significado. Se trata justo del caso contrario: resulta que en la búsqueda de un ente que guardara una relación con el ser (buscado, recuérdese, como punto de partida en pos del sentido del ser propio de la cosa), se recala en lo humano, aunque no en el significado «hombre», sino en «nosotros mismos», es decir, en un indiferenciado cualquiera cuyo ser se caracteriza por guardar una relación con el ser, es decir, por comprender el ser. Lo que se está señalando aquí es de una importancia metodológica muy relevante, porque del mismo modo que la investigación ha suspendido de función a nociones como las de substancia o sujeto, no podría dejar que ahora se colaran por la puerta de atrás bajo otro nombre; por lo menos no podrá permitirlo antes de caracterizar en qué consiste «*ser-ahí*», que ontológicamente es *anterior* al significado «hombre» que, como tal, solo interesará a la antropología o a la psicología, pero no a la ontología. Pero ese señalado *antes*, entonces, no es más que la mentada *diferencia ontológica*, para la que no hay concepto ni significado porque lo que la caracteriza es simplemente que es-ahí. Aun así, no hay que olvidar que el objetivo último de la

investigación se ha definido como la búsqueda del sentido del ser en general. Como de todos modos el ser solo tiene lugar como *ser-ahí*, el primer objetivo será encontrar el sentido del propio *ser-ahí*. Para orientar de antemano al lector, es el momento de decir que Heidegger reconocerá ese primer sentido como temporalidad, a partir de la cual habría que buscar el sentido del ser en general en el tiempo. Aquí comienza la aventura ontológica.

Ser y tiempo

El libro

Ser y tiempo esconde dos obras: la proyectada y la realmente escrita, que quedó incompleta. La primera se encuentra formulada de forma íntegra en la «Introducción» a la obra, texto que por sí mismo tiene autonomía propia, pues anticipa el alcance completo de la investigación. La segunda, el tramo escrito, publicado bajo el conocido título, ha sufrido un equívoco decisivo: identificarse en exclusiva con el proyecto general de la propia ontología fundamental, como si fuera su único contenido.



En esta cabaña situada en Todnauberg Heidegger escribió la mayor parte de *Ser y tiempo*.

La propia interrupción de la obra al llegar a un punto tiene que ver con esta disparidad. Inicialmente proyectada en dos partes —1. La analítica ontológica del *ser-ahí* y 2. La destrucción de la historia de la ontología—, cada una dividida

a su vez en tres secciones, el tramo escrito de la obra solo llegó hasta el final de la segunda sección de la primera parte. Quedó así sin redactar esa tercera sección y la segunda parte completa (véase el plan del tratado, en la página 51). Lo escrito coincide en esencia con lo que la recepción ha llamado «analítica existencial». Si se incide en este punto es porque resulta crucial para la comprensión previa de la obra. Al lector habrá que avisarle de dónde se introduce: en un texto inconcluso, cuyo proyecto sin embargo fue plenamente descrito. Así, si se lee lo escrito a la luz del proyecto, como se hace en nuestro libro, el resultado será distinto que si se lee como si el tramo escrito («analítica existencial») coincidiera con la obra completa («ontología fundamental»).

Pero la cuestión es tan decisiva que aún necesita una aclaración ulterior: las dos partes, la *analítica* y la *destrucción*, no son dos partes sucesivas y complementarias del desarrollo de la obra, sino dos *tareas* estructurales de la misma. De hecho, solo por motivos de exposición tiene que venir una antes que la otra, porque desde el punto de vista del proyecto eso sería irrelevante: la destrucción podría preceder al análisis. En realidad, si se lee bien, eso es justo lo que está ocurriendo, por más que no expresamente: la cuestión de la destrucción también viene a ejecutarse en la parte escrita: el propio análisis del *ser-ahí* concluirá con su propio desmontaje como ente, revelando que en realidad no era tal y que, en consecuencia, no puede representar la figura del sujeto del conocimiento o cualquier otra que se pretendiera validar como principio filosófico. Así, la tarea analítica escrita es ya la puesta en marcha de la destrucción de la ontología. El análisis existencial del *ser-ahí*, tema de la primera sección de la primera parte, será solo un punto de partida de la investigación y no contenido positivo de una supuesta nueva ontología.

Esta lectura que se propone aquí choca frontalmente con la que reconoce un contenido positivo en ese análisis, que dará una descripción del *ser-ahí* como figura existencial o, en general, antropológica, desde el momento en que se reinterpreta el *ser-ahí* bajo el significado del «hombre». Esta última recepción, que coincide *grosso modo* con la versión existencialista de Heidegger y también con aquellas que han visto en la obra otra forma de entender la cuestión del sujeto moderno —el *ser-ahí* frente a la conciencia—, no tiene en cuenta que su contenido, el análisis existencial, constituía solo el tema de las dos primeras secciones, pero sobre todo olvida que dicho tratamiento analítico se encontraba

en exclusiva al servicio del propósito explícito de la ontología fundamental, que era la pregunta por el sentido del ser en general, en cuya elaboración el propio análisis existencial constituía una pieza decisiva, pero no exclusiva. Naturalmente, y ese es el punto de partida de esa lectura, eso no es impedimento para que la descripción analítica del *ser-ahí* elaborada en la obra sea de tal altura que supere con creces algunos de los intentos más lúcidos de la antropología o la psicología (o incluso la sociología) filosóficas. El éxito de Heidegger en el marco del existencialismo francés, así como en la obra de muchos de sus oyentes y lectores del tiempo, como Herbert Marcuse, Hannah Arendt o Emmanuelle Lévinas, tuvo que ver sobre todo con el eco que despertaron los resultados de la analítica, que fueron leídos a la luz de una reinterpretación del papel histórico de la subjetividad, definitivamente entendida a partir de su constitución fáctica y mortal.

Sin embargo, según el proyecto y también la articulación de las tres secciones de la primera parte, la cuestión se tiene que leer a otra luz. El curso de la investigación de esa primera parte procedía siguiendo tres pasos; en el *primero* se lleva a cabo un análisis preparatorio del *ser-ahí*, pero solo como paso previo para el *segundo*, cuyo objetivo es ganar una determinación del *sentido* del propio *ser-ahí*, a partir de la cual se alcanzaría el *tercero*, fin último de la investigación: la determinación del sentido del ser en general. La obra, como se ha dicho, se interrumpió al llegar al final del segundo paso, quedando sin redactar el último. Una lectura adecuada tendría con todo que reparar señaladamente en dos asuntos: a) la necesidad interna de ese tercer paso ausente en el desarrollo de los dos anteriores, y b) la relación interna de las dos secciones de la parte escrita, que trasciende el carácter de mera sucesión de una publicación: si en la primera sección (véase apartado «El análisis existencial», pág. 53) se describe el comportamiento o modo de manifestarse cotidiano de un ente, el *ser-ahí*, sin preguntarse para nada por su sentido, la segunda sección (véase apartado «La muerte y el sentido», pág. 59) constituye *solo* una reiteración de los resultados de la primera, pero a la luz del *sentido* ganado de la *temporalidad* a partir de la muerte. Sin considerar esta relación, que no es de sucesión discursiva ni argumental, sino estructural, se pierde la intención de la obra, que no residía solo en un mero análisis del *ser-ahí* para elevarlo *a posteriori* a figura ontológica o antropológica principal, sino en reconocer en la temporalidad una interrupción de aquel tiempo cotidiano —el propio del *ser-ahí*— en el que ya siempre nos

encontramos de forma sobrentendida. Así se cumpliría la intención que en general rige la ontología fundamental desde el principio: interrumpir la ontología general, es decir, el sobrentendido que ha convertido el ser en un ente, o, lo que es lo mismo, que ha hecho de la cosa *lo que no es*, algo extraño al tiempo. La tercera sección de la primera parte, cuyo título reza en el proyecto, «Tiempo y ser», era la responsable de este último descubrimiento: reconocer en el tiempo el sentido del ser en general, es decir; reconocer que la constitución ontológica, no ya del *ser-ahí*, como se avanza en el tramo escrito de la obra, sino de la cosa, es temporal. Así se podría entender la propuesta o meta inicial, no desarrollada expresamente en la obra filosófica: el sentido del ser es el tiempo.

Por eso hay que leer las dos secciones de la parte escrita a la luz de lo *no escrito*, pero sin embargo anunciado: lo que ocurre allí no es la elevación de una nueva figura filosófica —el *ser-ahí*— que venga a substituir o a comprender de otra manera una antigua figura —la subjetividad—, sino el desmontaje (o destrucción) paso a paso de la idea misma de figura filosófica (sujeto en el sentido clásico) para dejar aparecer el sentido mismo del ser. Solo así puede entenderse cómo la investigación del sentido del ser en general, que lo es del sentido de cada cosa, tiene que pasar por un análisis existencial previo del *ser-ahí*. Se podría decir que de este análisis resultará la destrucción del propio *ser-ahí* descrito inicialmente como ente privilegiado, sin la cual no cabe referirse a lo único principal, el ser. En otros términos, también se podría añadir que el *ser-ahí* aparece como recurso hermenéutico con el fin de desplazar la cuestión del ser desde su papel central como substancia o subjetividad a su manifestación como fenómeno o cosa, único asunto que se revela como auténticamente original, aunque de ello no quepa ya hacer principio, justo para no recaer en la tematización ontológica. *Ser y tiempo* también puede ser interpretada en esta dirección, de forma simultánea, como una destrucción de la subjetividad moderna y de la ontología en general; incluso de la propia ontología fundamental, como condición para acceder al ser de cada cosa.

Todo esto es lo que hace de *Ser y tiempo* una obra original e insólita en el horizonte contemporáneo, cuyo carácter revolucionario no radicará en ofrecer un nuevo contenido del término «ser», sino en modificar el modo de comprender la cuestión. En ese sentido, Heidegger reitera el modo griego de proceder de Aristóteles y recupera de forma crítica el papel que jugaron en la filosofía

moderna dos obras fundamentales: la *Crítica de la razón pura* de Kant y la *fenomenología del espíritu* de Hegel, que guardan un estrecho parentesco con *Ser y tiempo*. No deja de ser curioso que las tres obras tengan también una vinculación esencial con el significado y el papel de la negatividad, no solo en el sentido más trivial de que en la obra de Kant tiene lugar una destrucción de la metafísica clásica y en la de Hegel del modo substantivo de comprender la subjetividad, sino en el de que en las tres se prepare y, en el caso de Heidegger, se ejecute, un vaciamiento de los contenidos de la filosofía que definitivamente hará de la misma una reflexión sin objeto, y por ello poderosa, porque puede referirse a cualquiera sin ninguna limitación —la ciencia, la ética, la política, la historia, la naturaleza— pero a la vez absolutamente vulnerable, susceptible de desaparecer si a su vez a todos esos objetos mencionados les corresponde su propia ciencia y ontología. En cierto modo, el propio Heidegger vino a testificar esa pérdida de la filosofía y, en consecuencia, su final. Con todo esto tiene que ver *Ser y tiempo*.

Plan del tratado

Así, la elaboración de la pregunta por el ser se bifurca en dos tareas; a ellas responde la división del tratado en dos partes:

Primera parte: La interpretación del *ser-ahí* por la temporalidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser.

Segunda parte: Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológlca de la historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de la problemática de la temporalidad.

La primera parte se divide en tres secciones:

- El análisis fundamental preparatorio del *ser-ahí*.
- *Ser-ahí* y temporalidad
- Tiempo y ser

Asimismo, la segunda parte también se divide en tres:

- La doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo, como estadio previo de una problemática de la temporalidad.
- El fundamento ontológico del «cogito sum» de Descartes y la asunción de la ontología medieval en la problemática de la «res cogitans».
- El tratado de Aristóteles sobre el tiempo como criterio para distinguir la base fenoménica y los límites de la ontología antigua

Martin Heidegger, *Ser y tiempo*[4].

El análisis existencial (Primera sección)

El punto de partida argumental del análisis en la primera sección se puede resumir así: las cosas aparecen existencial mente, es decir, a la luz del *ser-ahí*, cuyo modo de ser no es el de las cosas, porque consiste en *existir*. El término viene a remarcar que el ente que consiste en estar abierto a las cosas, el *ser-ahí*, no tiene a su vez el significado de una cosa, ni en general ningún significado: el lexema «ex» significa justamente «lo exterior y ajeno a toda cosa». Además, si las cosas se caracterizan por ser idénticas a sí mismas y encontrarse dentro de su límite (la piedra como piedra, el escudo como escudo), existir no tiene nada que ver con «ser sí mismo», sino justo con lo contrario, *no ser sí mismo*, pero por eso estar abierto a todas las demás cosas y tener así la posibilidad de ser otras. En este último sentido, en verdad solo el hombre existe, ya que las cosas no pueden salir de sus límites (la piedra no puede por sus propios medios dejar de ser piedra) y por eso de ellas solo se puede decir que son. Decisivo para el curso de la investigación sería entender que lo ejemplar y privilegiado, de todos modos, no pasa por ser «humano», que solo constituye una mera determinación óntica, sino en todo caso pasa por que el ser humano *existe*. Esta determinación no procede de una característica a la vista, tratable de forma teórica, porque no hay significado: la existencia no será un tema ontológico más, sino justo aquello que precede a tal tratamiento. A esto se refiere Heidegger con lo «pre-ontológico», que constituirá el único tema propiamente ontológico.

La filosofía de Heidegger encuentra en este hallazgo pre-ontológico inicial —la existencia— su primera determinación. La relación ontológica moderna entre la conciencia o el sujeto que se opone a un objeto (que es el mundo) queda suspendida. Desde la perspectiva pre-ontológica, tanto sujeto como objeto son entes a los que, por lo tanto, corresponden determinadas características que los vuelve incompatibles con el ser tal como ha comenzado a comprenderse a partir de la existencia. Ahora se trata de investigar el ámbito donde ser tiene lugar, que es la existencia. Lo que se entienda por sujeto, razón o conciencia solo se podrá comprender a partir del propio existir. De esta manera, queda sentenciado que la investigación ontológica no es ni gnoseológica, ni epistemológica, ni ética, ni

política, ni psicológica, sino a secas *existencial*. Tratará de cómo aparece y tiene lugar el ser —en efecto, el ser de las cosas—, que lo hace de forma existencial.

Por eso, el resultado del análisis tampoco ofrecerá un significado del *ser-ahí*, sino que, al contrario, mostrará que no tiene significado, condición para que pueda ser considerado simplemente como el ser.

Por consiguiente, desde un punto de vista metodológico, el análisis solo podrá ponerse en marcha a partir de cómo aparece el *ser-ahí*, suspendiendo cualquier significado previo, que constituiría siempre una barrera.

El primer resultado evidenciará que la existencia resulta *inseparable* del mundo: el mundo no aparece por una parte y el *ser-ahí* por la otra. *Ser-ahí* significa justamente *ser-en-el-mundo*. En consecuencia, el mundo no podrá comprenderse como un objeto independiente, enfrentado a un sujeto, sino de modo existencial. El método, por lo tanto, no podrá proceder según *categorías*, apelando a determinaciones conceptuales, como si el mundo fuera una substancia objetiva con significado, sino por medio de *existenciales*, que son las descripciones de cómo tiene lugar el *ser-ahí* Esta diferencia entre categorías y existenciales señala una frontera sin retorno en la filosofía de Heidegger: el abandono de las categorías lógicas y gramaticales como inservibles a la hora de comprender pre-ontológicamente el ser, precisamente porque esa comprensión nunca es neutral ni se hace desde fuera de lo que se pretende conocer. En efecto, el *ser-ahí* que comprende se encuentra ya determinado por aquello que quiere comprender —el ser— en una suerte de círculo del que resulta imposible salir desde un punto de vista fenomenológico. Desde una óptica filosófica, solo cabe la descripción de lo que hay, a sabiendas de que esa descripción viene marcada por aquello que se pretende describir. Existir, en definitiva, también significa de forma comprensiva habitar en este círculo, que lejos de convertirse en una limitación, constituye la condición para descubrir qué es el ser, es decir, *cómo aparece*. El análisis existencial es siempre fenomenológico: se trata de descubrir. Y es existencialmente (fenomenológicamente) como se descubre que entre el mundo y el pensamiento no hay oposición sino unidad original: en aquel ser irrelevante de las cosas, previo a cualquier tematización, justamente cuando solo hago uso de ellas sin preguntarme de forma reflexiva por su ser —el zapato que llevo puesto, el martillo con el que clavo un clavo, el coche que conduzco—, las

cosas aparecen ya comprendidas de antemano. Cuando ando con zapatos, igual que cuando me los pongo por la mañana al salir de casa, no *pienso* antes en esa operación sino que me limito a ejecutarla, porque previamente la situación se encuentra interpretada: antes que *pensar* en las cosas enfrentadas a mí, las *uso* de manera que es justo en ese uso cuando descubro su ser, aunque de ello no hago tema. Para ser más exactos, descubro las cosas por el mero hecho de que de ellas no hago tema. Como Heidegger dirá, las cosas se encuentran a mano, de mi lado, pero no enfrentadas teóricamente a mí. La distinción entre descubrir y pensar de forma reflexiva es presupuesto de una distinción metodológica clave, a saber, entre *interpretar y enunciar*: el mundo se encuentra ya interpretado cuando uso las cosas, que es en el momento exacto en que entre yo y el mundo no hay oposición. En cambio, cuando mi relación con las cosas se interrumpe, como ya vimos, a saber, cuando se me rompe el zapato, es cuando la cosa ya inútil aparece enfrentada a mí como objeto. En cierto modo, esto supone una ruptura con mi mundo interpretado, que paso a considerar de una manera reflexiva. De la descripción de estos dos modos de aparecer las cosas —*a mano* y *ante mí*— se deduce una prioridad del primero: *existir* consiste en haber comprendido *ya* el mundo alrededor: las cosas se encuentran ya interpretadas y comprendidas antes de que intervenga ninguna reflexión. La aventura ontológica se vuelve existencial, lo que quiere decir que la cuestión del ser se decide *antes* de la conciencia y el conocimiento. El análisis existencial, en consecuencia, será un análisis de todo aquello que resulte relevante con anterioridad a cualquier categoría conceptual y se refiera solo a las condiciones de la existencia. Este carácter condicional remite en primer lugar a la propia existencia, que puede decidirse por estar abierta al ser, aceptando su condición ontológica (en definitiva, su desposesión), o por el contrario quedarse a cubierto bajo un significado donde encuentre una identidad. Se trata, así pues, de una elección inscrita en la misma ambigüedad de la existencia, que puede aparecer como propia o impropia según se decida por la existencia misma y su carácter abierto al ser o, por el contrario, la eluda reinterpretándose como significado y substancia. En todo caso, la propia condición de aparecer como una cosa y ser comprendida según categorías no es solo una posibilidad inherente a la existencia, sino lo que la define tácticamente: siempre nos encontramos de manera impropia en una determinada situación. No se trata así pues de una elección consciente a la vista de dos alternativas objetivas y equivalentes: la opción por la existencia no tiene una esfera y un contenido propios; comparece

solo como suspensión y distancia frente a aquella impropiedad en la que ya siempre se está. En esta asimétrica elección, muy anterior a cualquier decisión moral, queda expuesta toda la incertidumbre y también la limitación de la existencia, ajena a cualquier principio superior que viniera a dictar qué hay que hacer o cómo se puede conocer. Existencialmente, el hombre no se encuentra en una atalaya desde la que pueda vislumbrar sus posibilidades para elegir la más adecuada, sino en el corazón oscuro donde se gesta la misma cuestión de la elección, que no vendrá de ningún más allá donde habite la verdad, sino que emergerá desde el ahí más próximo, siempre condicionado por *encontrarse* ya siempre en un lugar, bajo un estado de ánimo concreto, *comprendiendo* las posibilidades que se abren desde allí y *hablando* de su situación. El análisis reinterpretará esta situación *óntica* (encontrarse, comprender y hablar) bajo tres caracteres *ontológicos*: la *facticidad*, que remite a estar ya siempre en una situación; la *existencialidad*, que expresa el poder-ser que se abre siempre ante mí bajo determinadas posibilidades que me obligan a elegir; y la *caída*, que remite a mi situación arrojada a un presente embargado por todo lo que pasa alrededor. Pero el análisis no ha dado como resultado un fenómeno definido por tres categorías, sino que ha rescatado tres condiciones elementales, no regladas ni jerarquizadas, que describen cómo se manifiesta el *ser-ahí*.

El análisis entiende las tres condiciones como una estructura bajo un significado que *per se* no significa nada, porque solo remite a la dependencia indescifrable de la descripción existencial como unidad. Heidegger llamará *cuidado* (*Sorge*) a esta estructura tripartita, recurriendo al antiguo mito de *Cura*. Pero si el análisis pretende ser realmente fenomenológico, no bastará con nombrar esa estructura y atribuirle un concepto (la unidad), sino que tendrá que señalar *cómo* se presenta tal unidad, que no podrá hacerlo como un concepto sino en un estado de ánimo señalado: es en la angustia que, a diferencia del puro miedo, no irrumpe al enfrentarnos a algo concreto, por ejemplo un peligro, sino precisamente al no enfrentamos a nada en particular, cuando esa unidad existencial se hace presente, mostrando a la vez esa nada en toda su potencia. Es la angustia, en efecto, la que nos deja ver la inconsistencia de existir, que se caracteriza por no ser nada en particular, pero al mismo tiempo nos presenta también el mundo en su totalidad y no como esta o aquella cosa en particular. De lo que se angustia la angustia es precisamente de la propia existencia, que no ofrece asidero ni refugio alguno, sino solo un recurrente «poder ser» que obliga a

elegir a cada paso. El mundo aparece así en principio como un horizonte de posibilidades iguales y vacías. En la angustia, aparecen existencialmente vinculados el mundo y la nada: el *ser-ahí se* angustia de su propio existir, marcado por esa anticipación que ocurre por estar en el mundo en medio de las cosas. En realidad, la angustia no se angustia por algo, sino por nada. ¿Y qué es esa nada? De entrada habría que responder: la misma existencia, que no tiene casa y que consiste en un permanente estar fuera, «ex», a la intemperie. En este momento, al término de la primera sección, el análisis hará corresponder a cada una de las tres condiciones ontológicas que definen la estructura del *ser-ahí* (la *facticidad*, la *existencialidad* y la *caída*) tres rasgos de naturaleza temporal: la facticidad significará *estar ya en*, la existencialidad, *anticiparse a*; la caída, *estar en medio de*. Así, la estructura del cuidado quedará definida mediante esta fórmula: «*anticiparse a sí mismo* / *estando ya / en medio de las cosas*». Bajo esta extraña caracterización se cierra el análisis de la primera sección.

La muerte y el sentido (Segunda sección)

Con esta fórmula de naturaleza temporal, Heidegger cierra el primer resultado del análisis existencial del ser emprendido en *Ser y tiempo*. Aquí se encuentra su hallazgo más relevante, que también puede tomarse como exponente de su crítica radical a la filosofía moderna, empeñada en comprender la conciencia como substancia, aunque fuera vacía. A esa substancia, Heidegger opone la existencia, cuyo análisis brinda un resultado insólito: las estructuras descubiertas —existencialidad / facticidad / caída— no definen propiedades de un ente, sino condiciones temporales: la anticipación, que remite al futuro: el encontrarse en un determinado estado, que remite al pasado: y el estar en medio de las cosas, que se vincula al presente. Así descrita, la existencia aparece temporalmente, pero es una unidad (cuidado) que solo se vislumbra a partir de la angustia, que atisba la nada en la propia posibilidad de existir y retrocede ante ella. Pero ¿qué esconde la existencia que produzca ese retroceso? Hasta ahora, el análisis solo ha descrito cómo aparece y se comporta el *ser-ahí*, pero no hay que olvidar que el objetivo perseguido era determinar su sentido. ¿Cómo conseguirlo si todavía no disponemos de una determinación completa de la existencia? Si el *ser-ahí* fue caracterizado como la propia condición de aparecer el ser, la abertura donde tienen lugar las cosas, ¿cuál es la condición del propio *ser-ahí*?, en definitiva, ¿qué define *su* propio poder-ser? Quizá haya que recordar aquí que cuando hablamos de condiciones de posibilidad, estas mismas no pueden comparecer; porque de ser así nos encontraríamos simplemente ante otro ente, y la existencia no es un ente, sino un modo de ser. El hallazgo de Heidegger se vuelve aquí absolutamente radical y trastorna la moderna ontología de la conciencia: la condición para que tenga sentido el *ser-ahí* es su propio límite, señalado en su caso por la muerte. Pero la muerte no es un límite conceptual, que siempre se podría transgredir y que además no vincularía de forma ontológica, sino el límite sin el cual no habría *ser-ahí*, ni en consecuencia, ser. En la propuesta filosófica del tramo escrito de *Ser y tiempo* la muerte aparece como condición del *ser-ahí* y, por lo tanto, del ser en general. Lo que pudiera parecer escandaloso desde la tradición que reiteradamente se esforzó por separar el tiempo de los principios

lógicos, aparece ahora ligado a su más inequívoca señal: la muerte. Sin embargo, en el marco del proyecto general de *Ser y tiempo* hay una coherencia total. En efecto, si ser no es un concepto, sino el límite de cada cosa (una piedra frente a un escudo), que siempre va de un punto hasta otro, el propio *ser-ahí* sería una mera instancia abstracta si no estuviera también sujeto a un límite. La muerte, de la que no hay concepto, justamente porque no tiene presencia, se constituye en la propia garantía o límite de la existencia: la existencia se da porque se presupone la muerte, porque en caso contrario no se trataría de la existencia sino de un ente ilimitado. Las cosas no mueren, tan solo tienen un final. Solo el *ser-ahí* muere, porque solo el *ser-ahí* existe. Así, la muerte no es asunto metafísico, que se pueda pensar mediante la especulación, sino existencial. En efecto, la muerte no ocurre más allá, justamente porque no va a ocurrirme como me ocurren otras cosas: «cuando yo soy, no es la muerte, y cuando la muerte es, yo ya no soy». La muerte es lo más próximo: no es el acontecimiento que sobrevendrá en un indeterminado punto, del que además no tengo noticia, sino que acontece a cada momento de mi existencia. Se podría decir que somos «un ser de muerte» en la medida en que ella constituye la posibilidad misma de existir. La muerte no define el acontecimiento final de la existencia. El mismo *ser-ahí* es un permanente «ser de final», que en cierto modo aspira a la muerte como condición de sí mismo, al tiempo que huye de ella, pero igual que huye del reconocimiento de su propia existencia, de su propio poder ser, que lo angustia.

La introducción existencial de la muerte en una investigación que persigue la determinación del sentido del *ser-ahí* revoluciona el significado habitual de ser. Si por ser hay que entender ser de los entes, que comparece como *ser-ahí* —a saber; como existencia—, entonces el «ser» solo puede caracterizarse como «finitud».

Desde el punto de vista de la estructura de la obra, la muerte hace su aparición en un momento muy calculado, justo cuando acaba de terminarse la primera sección de la obra y comienza la segunda. En cierto modo, la cuestión de la muerte marca una ruptura y una interrupción del propio curso del análisis seguido hasta ese momento. Si este se hubiera caracterizado por describir la cotidianidad del *ser-ahí* en busca de su propia estructura existencial (cuidado), ese análisis no habría cuestionado esencialmente nada, en la medida en que ha dado por sentado cierta cotidianidad ininterrumpida, que por su parte constituye

el fundamento mismo de la representación vulgar del tiempo como sucesión. Pero en definitiva, en la primera sección de la obra no se habría preguntado para nada por el sentido, sino solo por el modo de manifestarse un ente determinado. De quedarse ahí, el análisis existencial solo sería una reiteración, es probable que muy lúcida, del significado de hombre. Sin embargo, si de forma metodológica el análisis completo se planteó como un rodeo hermenéutico, de modo que desde el principio quedara claro que de lo que se trataba era del ser y su sentido, fue con el fin de revelar cómo de la estructura existencial del *ser-ahí*, no de su manifestación cotidiana, se deducía una interrupción del sentido vulgar del tiempo. La introducción de la cuestión de la muerte, vinculada en esencia a la cuestión del ser, sirve de prueba en ese sentido: la muerte es la suprema interrupción, lo que hace aparecer al ser como acontecimiento y no como mero concepto. El ser no es un concepto lógico, sino constitutivamente temporal. Pero más allá de esa afirmación, la caracterización tiene que venir respaldada por la continuación del análisis.

En la segunda sección de *Ser y tiempo*, Heidegger reinterpretará los resultados del análisis cotidiano del *ser-ahí* a la luz del descubrimiento de la muerte como condición de la existencia. La muerte constituye en realidad nuestra posibilidad futura: la *existencialidad* puede ser caracterizada como la recurrente anticipación de la muerte; del mismo modo, la *facticidad* se esconde en la angustia, que en realidad es angustia de la muerte como la posibilidad límite de mi poder ser, que se reduce a nada; por último, la *caída*, que remite al estado habitual del *ser-ahí*, absorto entre las cosas, puede caracterizarse como huida ante la muerte, que nos separaría definitivamente de las cosas. De alguna manera, a partir de la muerte se redefinen los caracteres temporales descubiertos (futuro, pasado y presente). Esos caracteres existenciales proceden de comprender la muerte como suprema interrupción, que consigna por otra parte la finitud del tiempo. En conclusión, el tiempo no es esa indefinida sucesión sobrentendida en la que tienen lugar las cosas, sino que es el tiempo de la existencia, no regido por una sucesión según la cual el pasado es lo que ya ha desaparecido, el futuro lo que todavía no ha llegado y el presente lo que es actual. En realidad, esta sucesión nunca se presenta así, sino más bien al contrario: la muerte define mi ser *por venir*, constituyéndose en mi suprema y primera posibilidad; pero eso por venir puede suceder porque ya soy *pasado*; el futuro como permanente retorno a mi posibilidad esencial es posible porque se

da el pasado. El presente, por otra parte, se da como tensión permanente entre futuro y pasado. En verdad, el presente en cuanto tal, no se da. Pensemos en qué medida la pura descripción de una acción en presente no dice nada: «yo me pongo unos zapatos» en realidad significa «yo me habré puesto unos zapatos», que en cada caso será «para andar por la nieve», «por la arena» o «para bailar», o «porque he roto los que llevaba puestos». En realidad, en el presente está inscrito ya ese indicio futuro y esa marca pasada. Considerado a secas, el presente no dice nada. Solo cuando aparece relacionado intrínsecamente con lo que no aparece —el pasado, el futuro— se vislumbra el sentido mismo de determinada acción, por irrelevante que sea. De este modo, pasado, presente y futuro tienen a su vez que ser entendidos no como posiciones o tramos separados dentro de una cadena sucesiva, sino como lo que Heidegger llama «ex-tasis», instancias de remisión cuya vinculación supone la primera y única condición: la finitud. El tiempo no es lógico, sino fenomenológico, que aquí quiere decir que su manifestación tiene lugar bajo la forma de no comparecer como tal ni bajo una sucesión reglada de antemano. Ese tiempo que no comparece como un ente y que en consecuencia no puede ser analizado como una cosa, al que Heidegger denomina bajo el término «temporalidad» a fin de distinguirlo inicialmente del significado lógico temporal del tiempo como sucesión, es el sentido de ser del *ser-ahí*.

La reinterpretación de las estructuras existenciales como caracteres del tiempo lleva a Heidegger a reconocer el sentido del *ser-ahí* como temporalidad. A la postre, asumir que el sentido reside en la temporalidad, y no en la identidad previa del tiempo continuo, permite continuar el análisis: si se presupone que ser es límite, hasta ahora solo se ha caracterizado el *ser-ahí* por su final, desconsiderando su origen, que es el nacimiento. En consecuencia, cuando se hable del ser no se presupondrá un tiempo lógicamente infinito, sino el que propiamente acontece, que es el que tiene lugar entre el nacimiento y la muerte. A ese tramo específico, que por otra parte no se puede intercambiar, a esa temporalidad reconocida como lo que tiene lugar «entre», es a lo que Heidegger llamará «historicidad», no historia. Este último término aludiría al significado científico del tiempo, que asimismo permite una reconstrucción lógica de la sucesión, pero no existencial. La «historicidad», en cambio, remite a ese tener lugar cuya mejor caracterización, por encima de lo que se entienda en cada caso como biográfico, es la de constituir y señalizar un *entre*, el fondo mismo sobre el

que ser tiene lugar; es decir, el sentido. El sentido propio de la temporalidad viene determinado como historicidad.

La ontología fundamental recupera por esta vía insólita, que es la reinterpretación de la estructura de la existencia como temporalidad, un sentido de metafísica ajeno también a la filosofía moderna y próximo a la comprensión griega. Metafísica no significa tanto un más allá del mundo físico, como un más acá, identificado en la existencia y, sin embargo, inaccesible teóricamente para la mirada reflexiva, a la que se oculta su propia condición. El análisis de la existencia y la muerte como un fenómeno unitario reitera el carácter hermenéutico de la filosofía, que no aspira a explicar el fenómeno, sino solo a descubrirlo «tal como aparece», aunque fenomenológicamente eso signifique también «como no aparece». Del análisis habrá tenido que deducirse que la «existencia», el «cuidado», y en definitiva el «ser» no remiten a substancia alguna; son solo recursos hermenéuticos para referirse a lo que de suyo es refractario al conocimiento y, pese a todo, tiene que ser tematizado, aunque solo sea para reconocer su carácter sobrentendido. El sentido más crítico de esta perspectiva y de este método se encuentra en este reconocimiento solo descriptivo, pero por otra parte ahí mismo reside también su legitimación. De no ser así, *Ser y tiempo* tan solo reiteraría la vieja ontología académica, para la que los términos empleados significaban y remitían a una cosa identificable como concepto. Y no hay nada a lo que remitir, excepto al ser, que por otra parte también es solo un nombre para identificar lo que tiene lugar, las cosas. En cierto modo, el análisis existencial ha intentado lo increíble: entrar en las cosas, precisamente reconociendo que su condición (trascendental, dirían los kantianos) reside en el propio tener lugar o, lo que es lo mismo, en el existir, caracterizado de forma exclusiva como condición temporal.

Llegados aquí, el lector se podría preguntar: pero entonces, ¿tiene sentido continuar la obra escrita? Tal vez aquí resida una explicación de la interrupción de la obra antes de comenzar la tercera sección, cuyo título era «Tiempo y ser»: ¿existe, a mayores del sentido encontrado como temporalidad, algo así como el sentido del ser en general?, ¿o precisamente porque ser solo tiene lugar como *ser-ahí*, el sentido de ser de este último también lo será del ser en general? En definitiva, ¿existe el tiempo además de la temporalidad? Se puede barruntar que la respuesta de Heidegger fue negativa: la temporalidad consiste solo en hacer

relevante aquello oculto en el concepto de tiempo, su constitución finita, y nada más. Con todo, este resultado modificará en esencia el propio planteamiento de partida, pues el análisis habría revelado que el *ser-ahí*, que fue susceptible de ser analizado como ente, a la luz de su sentido, que es la temporalidad, constituiría ya el mismo ser. Eso también significará que al final el análisis existencial en su conjunto también tendrá que suspenderse o entenderse bajo la perspectiva del sentido para dejar que aparezca como tal el propio *ser-ahí*, que entonces solo será el propio *ahí* donde ser tiene lugar. Pero esa nueva investigación ya no será entonces el análisis de un ente, que siempre definiría una distancia al ser, sino del propio ser. *Ser y tiempo* revelaría así su propia deriva, a partir de su magnífico y apoteósico fracaso.

La verdad y el arte

A propósito de Platón

La cuestión del ser a la vista de *Ser y tiempo* adquiere una dificultad, si cabe, superior. Incluso se podría interpretar la obra principal de 1927 como un rodeo —sin duda, uno deslumbrante, porque su trayectoria podría sugerir que se ha completado la investigación— para ganar una perspectiva más adecuada: el análisis habría revelado que la existencia no se refiere en exclusiva al modo de ser que en cada caso somos nosotros mismos (*ser-ahí*), sino a un rasgo estructural del propio ser. El mismo Heidegger ya habría ilustrado en la obra ese rasgo por medio de una imagen plástica: existir significa «no estar en casa». La metáfora remite a que la existencia no tiene significado alguno ni puede ser identificada con nada, ni siquiera consigo misma: *nada* la sustenta. Su verdadera constitución es la inhospitalidad, la ausencia total de domicilio: existir significa estar expulsado. Si recordamos, sin embargo, que por «existencia» hay que entender el modo en que *tiene lugar* el ser, resultará claro que se trata de un lugar muy especial porque consiste en estar fuera, «ex», de todo lugar. En realidad se habla de un lugar (*aquí, ahí, allí*) donde nunca se puede estar, porque no constituye localización, sino más bien deslocalización permanente.

Pero a decir verdad, la metáfora de «la casa» no es novedad en la tradición filosófica. Platón la introdujo bajo la figura de la *caverna* para referirse en un momento crucial de la *república* a una suerte de fracaso ocurrido en la marcha del diálogo: ante la imposibilidad de una definición del «ser idea» (pues parece que solo tenemos idea de las cosas, pero no de la idea en cuanto tal, con independencia de la cosa), correspondiente en nuestro caso a la imposibilidad de definir la existencia por medio de un significado, Platón propone un símil que

reproduce de forma visible y plástica la diferencia de que se trata, a saber, entre la cosa y la idea, para que de ese modo pueda comprenderse por comparación a qué se refiere lo de «ser idea». De todos es conocido el símil de la caverna, convertido en mito fundacional de la filosofía (cuando en realidad no se trata en ningún caso de un mito), que Heidegger recoge en un texto clave de 1931, «La doctrina platónica de la verdad», para comprender el curso inmediato de su obra después de *Ser y tiempo*. La elección de Heidegger no es azarosa: necesita el concurso de la imagen platónica para introducir qué significa «verdad». No interesa aquí el conjunto completo de la argumentación de Heidegger en su texto sobre Platón, sino el uso doméstico de la imagen platónica de la caverna (la casa) para delimitar la decisiva comprensión de la palabra «verdad» a la luz del sentido de existir tal como ha quedado caracterizado, es decir, como ex-sistencia («estar fuera de») y temporalidad.

En realidad, el símil de la caverna cuenta una historia cuya interpretación resulta estructural mente ambigua. Para simplificar, se podría hablar de una recepción *mítica* de la historia, que se refiere a lugares, y de una versión *filosófica*, que nos aproximaría a la mentada ausencia de lugar y domicilio. En definitiva, lugar frente a no-lugar. La versión *mítica* traza una diferencia entre dos lugares (dentro y fuera de la caverna), las cosas y las ideas, a los que corresponderían metafóricamente las sombras y la luz; la opinión, donde reina el error, y la verdad. Bajo esta versión, se sobrentiende un trayecto que se puede recorrer trasladándose de un lugar a otro, aunque la condición humana y no divina de los prisioneros les impida abandonar las sombras si no es bajo la forma de una fábula imposible («Imagínate que uno de los prisioneros es liberado de sus cadenas…»). ¿Por qué Heidegger se vuelve de forma tan interesada hacia Platón, y en concreto hacia este símil, un afán que trasciende el interés por explicar la doctrina de un filósofo? Para Heidegger, esta versión mítica, que constituye el modelo arquitectónico de la futura metafísica, sería clave sobre todo porque Platón habría identificado un *lugar* para la verdad en el exterior de la caverna, que se constituiría en modelo para interpretar y explicar las sombras del interior. El momento decisivo de esta versión mítica correspondería a la posibilidad que tiene el prisionero de *dirigir la mirada* a las ideas, fuera de la caverna, o a las cosas, a las que en la imagen corresponden las sombras de dentro. De este modo, el prisionero se constituye en la figura misma de la verdad, en la medida en que esta dependería de la corrección de su mirada. Por

así decirlo, la verdad del afuera estaría sustentada por el ojo que la mira, que presupone su misma constitución: el ojo, en realidad, puede mirar la verdad, representada míticamente por el sol, porque tiene su misma forma esférica; la conveniencia entre la verdad que se ve y el modo de verla presupone una adecuación entre ambos supuestos. Pero esta versión, que aquí he llamado mítica, y que reproduce cierta forma de la argumentación interesada que Heidegger hace de Platón, elude la relevancia no explícita del símil para su propia interpretación sobre la verdad. La versión mítica más simple nos habla de un trayecto que va de dentro a fuera, de manera que alcanzar la verdad significaría en realidad suprimir el propio trayecto: alcanzada la meta, que identifica la posición metafísica, se podría tirar la escalera que nos llevó a ella, porque no vamos a volver a bajar. Sabemos que en la fabulosa versión platónica el prisionero se representa volver abajo («si aquel que salió de la caverna, volviese a bajar allí»), pero incluso ese volver consistiría en hacer del antiguo mundo físico uno metafísico, en la medida en que iluminásemos las sombras y dispusiéramos el lugar según el modelo de arriba. Por último, el objetivo de la metafísica sería alcanzar la identidad entre los dos mundos, de manera que todas las cosas acabaran siendo una. La metafísica, basada en esta versión mítica del trayecto que nos lleva desde dentro hasta fuera, también presupondría en la imagen del retorno adentro una *historia de la metafísica*, que se traduciría en hacer verdaderas todas las cosas, iluminando las sombras. Ciertamente, en esta operación, desde el momento en que desaparecen las diferencias y los límites (todo es uno), sucumbe también la verdad, que dejaría de tener sentido porque no se enfrentaría ya a nada (la verdad sería el todo).

Frente a esta versión mítica, identificada metafóricamente con la historia de la metafísica, la versión *filosófica* no presupone un *trayecto* entre dos lugares independientes entre los que hay circulación geográfica y que pueden ser recorridos por la mirada (o por los pies), sino un *tránsito*. Frente a trayecto, que presupone traslado de un lugar a otro, por «tránsito» habría que entender más bien una *parada*, una interrupción, como cuando se habla de «un pasajero en tránsito», que no está en su origen ni en su destino, sino entre ambos. Pero se trata de un «entre» muy singular, en el que se encuentran contenidos los dos lados sin que prevalezca ninguno. Ese entre define una distancia, pero interna al viaje mismo. Imaginemos, de cara a esta versión filosófica de la caverna, este sentido del tránsito: más que abandonar un lugar —las sombras— para dirigirse

a otro más allá —las cosas—, ambos lados serían sincrónicos: de entenderse físicamente el recorrido, en cada punto del camino las sombras acompañarían a las cosas, el adentro al afuera, incluso la llegada a la meta, igual que al viajero lo acompañan en su tránsito el recuerdo de su origen y el presentimiento de su destino. Así, de las cosas descubiertas fuera de la caverna también formarían parte indisociable las sombras de las cosas, que no se habrían desprendido de ellas. No hay cosa sin sombra o, más allá aún, no hay verdad de la que no sea constitutiva una no-verdad, al punto de que esta última condiciona aquella por completo, por no decir que constituye su propio origen.

En esta versión filosófica de la verdad, porque no apela míticamente a lugares sino a condiciones, se puede seguir hablando de la verdad como de algo descubierto, pero justamente como resultado de un descubrimiento al que resulta inherente el propio cubrimiento: el velo y la sombra. No hay trayecto geográfico de dentro hacia fuera, hasta llegar a la verdad, porque lo que podamos reconocer como «verdad» será en todo caso el propio tránsito, no uno de sus lados. De este modo puede leerse desde Platón, no su doctrina mítica, sino la inquietante sugerencia que Heidegger arroja contra la versión lógico-platonista de la verdad. Con ella, Heidegger piensa radicalmente la esencia misma del *lugar*, ya no entendido como una posición ganada o por ganar, sino como la pérdida de toda posición, si se quiere: el lugar entendido como no-lugar; la ex-sistencia entendida como el lugar del ser y, por eso, lo más extraño a la substancia. Se podrá vislumbrar en esta diferencia entre el trayecto y el tránsito la diferencia indicada en *Ser y tiempo* entre el tiempo y la temporalidad. En efecto, *tránsito* no tiene que ver con sucesión alguna, sino con la temporalidad, porque en él coexisten de forma estructural el adentro y el afuera.

«La doctrina platónica de la verdad»

Por lo general, el hombre cree estar viendo directamente esta casa y aquel árbol y, del mismo modo, todos y cada uno de los entes. De entrada, el hombre no sospecha nada de que todo aquello que corrientemente le parece «lo efectivamente real» solo lo ve a la luz de las «ideas». Eso que aparentemente es lo único verdaderamente real, que es inmediatamente visible, audible, tangible y calculable, según Platón, no es más que el ensombrecimiento de la idea y por ende una sombra. Esto próximo, y que sin embargo es como una sombra, mantiene cotidianamente preso al hombre. Vive en una prisión y deja a sus espaldas todas las «ideas». Y precisamente porque no reconoce su cárcel como tal, toma a ese ámbito cotidiano que se halla bajo la bóveda celeste como el espacio donde se mueven la experiencia y el juicio, que son los únicos que otorgan la medida para todas las cosas y relaciones, los únicos que proporcionan las reglas para su disposición y organización.

Martin Heidegger, «La doctrina platónica de la verdad», en *Hitos*[5]

De la esencia de la verdad

La filosofía posterior a *Ser y tiempo* dependerá de la transformación del significado de verdad anticipado ya en esa obra. Pero es en el breve opúsculo «De la esencia de la verdad», escrito y reelaborado en los primeros años treinta en el horizonte del recién comentado sobre Platón, donde se cuestiona desde una radicalidad inquietante no solo el significado mismo de verdad, sino el sentido de teoría ligado a ese significado. Frente a la lógica del ser, el opúsculo inicia en cambio una indagación sobre el ser de la lógica. La verdad para Heidegger no se juega en el ámbito cognoscitivo o lingüístico, sino en un marco previo: la verdad *tiene lugar* temporalmente y su sentido (esencia) solo se puede rescatar desde ese genuino supuesto. Las verdades matemáticas o físicas, como los binomios de Newton o las leyes de la relatividad de Einstein, no son eternas sino resultados de un descubrimiento, es decir, de un acontecimiento que del mismo modo puede acabar resultando un futuro encubrimiento: es la naturaleza y no la lógica la que enseña qué se puede conocer de ella. Es probable que en ningún pasaje de la obra de Heidegger se resuma de forma tan certera como inquietante su sentido completo como en esta frase del opúsculo: «la verdad no *es natural* (no ha nacido) de la proposición (porque no *habita* en ella)». De nuevo ha aparecido la casa, bajo esa fórmula de «habitar» y «ser natural de». Si siglos de filosofía nos han enseñado que la verdad es lo que ocurre en la proposición lógica, cuya correspondencia con la realidad se pone a prueba —la verdad es la concordancia del enunciado con la cosa—, Heidegger pone a prueba la misma posibilidad de la concordancia.

El opúsculo sostendrá en un puñado de extrañas páginas las consecuencias de *Ser y tiempo* y la incipiente tesis sobre la verdad como tránsito, no como trayecto y posición, apuntada en «La doctrina platónica de la verdad». En el escrito se echa por tierra la identificación sobrentendida de la verdad con la lógica por medio de tres pasos que desarrollamos a continuación:

1. La relación entre el enunciado y la cosa no se juega en el enunciado en su sentido lógico. Por «enunciado» hay que entender el lugar de la verdad, a

saber, donde se expone lingüísticamente la cosa («el martillo es pesado»). Pero exponerse remite a un cierto movimiento previo al lenguaje: *se pone desde*, como si se tratara de una separación de dos lados (sujeto y predicado); por una parte el origen (sujeto) y por otra el final (predicado), pero de manera que uno y otro se segregan a partir de un ámbito abierto anterior. Cuando simplemente se enuncia «S es P» («el martillo es pesado»), el propio tránsito del que se trata pasa inadvertido: el sujeto de la proposición se iguala con el predicado constituyendo el «conocimiento»; cuando sin embargo su relación es asimétrica y diferenciada: el predicado delimita una esfera ajena al sujeto. Frente a la versión lógica, el opúsculo sugiere una versión fenomenológica del enunciado o, lo que es lo mismo, temporal. La relación entre sujeto y predicado (recuérdese, entre «aquello de lo que se dice» y «lo que se dice») se comprende desde la temporalidad, como tránsito en el que se evidencia la separación y la asimetría: el sujeto, en efecto, no será nunca el predicado, porque viene *antes* igual que el predicado viene *después*—, entre los dos términos no hay identidad. Así pues, ¿cuál es la esencia de la verdad, tal como reza el título del opúsculo? Si el enunciado tiene una constitución temporal, eso significa que la esencia de la verdad no es gramatical ni, en consecuencia, viene obligada por una regla lingüística o una supuesta concordancia entre la cosa y el intelecto (tal como reza la vieja fórmula medieval: «adaequatio rei et intellectus»), sino que se establece libremente en cada caso sin que medie con anterioridad ningún concepto previo. La libertad del «es», esto es, la posibilidad de articular vínculos, precede a la gramática y depende de la naturaleza de la cosa. La libertad es la esencia de la verdad, su origen.

La provocación del texto puede ser considerada a la luz de la entrada en escena de un significado como el de libertad, que funciona como anti-significado, vinculado exclusivamente al libre juego del ser: lo que decide no es una regla previa, sino la misma constitución de la cosa, que se abre a la posible concordancia o tránsito entre lo que se dice y aquello de lo que se dice. «Libertad» nombra la esencia de ese tránsito que no se localiza en un punto específico del trayecto: queda claro que la verdad no tiene lugar en el enunciado. Es el enunciado el que procede del acontecimiento de la verdad.

2. La verdad no remite al conocimiento, sino al acontecimiento. Lejos de definir la posición de la verdad, la gramática vendría de forma recurrente a ocultar su acontecimiento. La verdad no resulta de una regla gramatical previa, ni sintáctica ni semántica, sino que acontece libremente, a una con la cosa. La libertad es ese juego que tiene lugar en el seno mismo de la cosa, donde se establecen relaciones. Nada, ni el conocimiento, es anterior a ese juego. Por eso la libertad se encuentra muy lejos de ser una característica propia del hombre: es más bien la libertad quien posee al hombre. Este nuevo significado de libertad se resume en la fórmula *dejar ser*. Ese es el acontecimiento o tránsito no reglado que tiene lugar como desvelar, un des-velar que está ocurriendo repetidamente del sujeto al predicado. En esta medida, un enunciado nunca cerraría la relación entre ambos, lo que excluye una versión acabada: la cosa está siempre recomenzando y manifestándose, porque su naturaleza es temporal, lo que no significa en absoluto nada cronológico (como aquello que ocurre *en* el tiempo). Es más bien el acontecimiento de la cosa —en definitiva, la verdad — a partir de la cual *hay* tiempo. La cosa nunca se encuentra terminada, como parece insinuar su presentación en la proposición «esto es una casa», en la que se presenta al «esto» como una totalidad cerrada y acabada («casa»), cuando el mismo «esto» puede volverse, por ejemplo, una «ruina». La totalidad es un concepto que contradice la naturaleza de la cosa, que es su acontecimiento, siempre intransferible y único, nunca equivalente.

3. El origen de la verdad no se encuentra en ninguna afirmación, sino en la negación: la nada es el origen de la verdad. Algo aparece y es en la medida en que algo queda atrás y deja de ser. Pero no hay dos «algo», el que aparece y el que queda atrás, sino uno, según vimos ya en el capítulo «La aventura ontológica»: cuando «algo» se tematiza y aparece «como algo», ese «como» encubre no solo otras posibilidades alternativas de manifestarse —otras posibilidades de ser— sino la propia naturaleza de la cosa en general, que no puede ser fijada lógicamente. En todo «dejar ser» hay algo que «no aparece» y se queda atrás, y que imposibilita la presencia del todo: la cosa no es ni lo uno —lo que aparece (des-oculto)— ni lo otro —lo que se queda atrás (oculto)—, sino el propio tránsito entre lo uno y lo otro que,

en cuanto tal, no es nada. La cosa nunca se presenta por todos sus lados, porque la cosa está teñida de esa nada (el tiempo) que la constituye. En ese sentido, la señal misma del tránsito, aquello que lo mueve, es la nada.

A partir de la reinterpretación no explícita de la historia de la caverna como tránsito de lo oculto a lo des-oculto, tiene lugar un primer ajuste de cuentas con *Ser y tiempo*, cuyo análisis existencial ocultaba el peligro de constituirse en una versión independiente de la cuestión principal, que era la pregunta por el sentido del ser. Esta no ha de entenderse ya como pregunta, sino como la verdad del ser en el sentido recién aludido: el fondo de la cosa, su propio tránsito, nos resulta enigmático. Es el enigma quien rige el ser, el dejar ser y el dejar de ser, de modo que tampoco tiene sentido el reconocimiento de una historia cronológica, que será siempre una reconstrucción lógica. La historia queda definida en este nuevo marco posterior a *Ser y tiempo* como el momento absoluto del error (errar), por considerar en exclusiva lo positivo y el progreso sin atención a lo negativo y la nada. En definitiva. Heidegger se sitúa aquí contra toda filosofía de la historia —que es siempre una lógica de la historia— y frente a la posición ilustrada que ha identificado la verdad como concordancia entre el enunciado y la cosa, cuando la concordancia es en todo caso algo que tiene lugar en la cosa misma. La crítica más potente a la modernidad, por no decir su puesta en cuestión, procede de esta versión de la verdad.

El escrito sobre la verdad constituye una frontera en la trayectoria de Heidegger. En sus páginas se anticipa el resultado *de Ser y tiempo*: la cuestión del ser ya no aparece ligada a un ente determinado, el *ser-ahí*, sino a la propia constitución del ser, que habrá que desentrañar. La reflexión en torno a la verdad será la primera etapa. Por otra parte, el escrito quedó expuesto a un permanente malentendido: ¿quién no verá en la ausencia de todo reconocimiento *lógico* el triunfo de la arbitrariedad?, pero ¿cómo no reconocer a la vez en esta versión radicalizada la interrupción de una lógica infinita ajena a las cosas? Más que hablar de destrucción de la lógica, en ese sentido, cabría hacerlo más bien de su reconocimiento, anterior a su identificación con el lenguaje y la gramática. La lógica, así, remitiría a aquella verdad pensada en Parménides como *a-letheia*, des-encubrimiento,

pero por eso mismo, vinculada a una instancia anterior al conocimiento, próxima a la cosa.

El origen de la obra de arte

Del opúsculo sobre la verdad se deriva un resultado inquietante: ninguna ontología, como tematización del ser, alcanza a comprender la cosa. A la luz de la verdad. Heidegger ha reinterpretado la posibilidad del conocimiento, no en términos de un sujeto que conoce un objeto, sino como movimiento interno a la propia cosa. Esta deriva pone en cuestión el principio moderno según el cual el ser de las cosas se genera en la conciencia. La cosa, al contrario, es anterior a la conciencia y tiene que ver solo con el acontecimiento de la verdad. La lectura de Heidegger en este punto desplaza de una vez por todas el significado de verdad de su posición culminante en el edificio de la lógica para suponerlo ligado al surgir mismo de las cosas.

En este marco problemático, reelabora Heidegger la cuestión de la verdad como tránsito o des-encubrimiento al hilo de la obra de arte.

Sería desencaminado entender que el texto sobre el arte aborda el problema de la estética. Al contrario, es justo en la esfera de la estética, ligada a la subjetividad del gusto, donde definitivamente habría naufragado aquello que cabe entender por arte y belleza. Heidegger escribe ese texto a la vista de ese naufragio o, quizá, con la intención de provocarlo: de entrada, no cabe hablar del arte si no es a partir de la obra de arte, que en definitiva es hacerlo a partir de la cosa. No hay un significado previo de arte: la obra de arte es la cosa en la que se hace manifiesta la verdad, no lo bello estético. Pocos textos de Heidegger han gozado de mayor favor que este, a pesar de que bajo su falso carácter *literario*, lleno de deslumbrantes recreaciones plásticas —las botas de campesina de Van Gogh, el templo de Paestum, los poemas de Hölderlin y también a veces de cuestionables giros poéticos—, se esconde una propuesta filosófica absolutamente crítica y anti-moderna, también ambivalente: por una parte, introduce en la consideración de la obra de arte el rasgo de la negatividad (la nada como origen de la verdad), que no añade nada al conocimiento de la obra, pero modifica de manera fundamental nuestro acceso a ella; por otra parte, sin embargo, la propia propuesta del texto está injustificadamente sustentada, por no

decir mistificada: ¿por qué el arte iba a constituir una esfera privilegiada para la manifestación de la verdad? Nuestra pregunta crítica, no obstante, debería ser esta: ¿por qué la cuestión del ser se revisa ahora a partir de la obra de arte? En el texto subyace una consideración ontológica de la obra de arte, pero invertida: no se trata de comprender la obra de arte a partir de la cosa, sino la cosa a partir de la obra de arte. En realidad, en el texto el arte funciona como un expediente del nuevo significado de verdad, definitivamente desligado de su concepción lógico-lingüística: el doble carácter que define a la verdad como acontecimiento —oculto / des-oculto— se reinterpreta a la luz del acontecimiento del arte, que a su vez no se deja explicar por la teoría, sino solo describir *metafísicamente* a partir de *dos* fuerzas o direcciones cuya oposición *tiene lugar* como lucha o combate. Pero la tarea de buscar la cosa a partir de la obra de arte presenta un problema metodológico suplementario: ¿cómo reconocer la obra de arte si nuestra versión es solo la de la cosa? La investigación ha de pasar por una dilucidación de la comprensión tradicional de la cosa, con el fin de desmontarla para poder reconocer el vínculo entre la cosa y la obra de arte.

Fundamentalmente, la cosa fue entendida de tres maneras: como el sujeto de unos predicados (propiedades de la cosa); como la unidad (substancia) de una multiplicidad de propiedades y, por último, como la composición de una materia (*húle*) y una forma (*morphé*). ¿Exponen los dos constituyentes en cada caso (sujeto/predicado; unidad/multiplicidad; materia/forma) la obra de arte? ¿Por qué *exponer* esos dos lados, como si la forma y la materia se pudieran separar y presentar por separado, significa decir algo sobre el origen de la obra? ¿Acaso «origen» no significa justo lo inaccesible, por encontrarse siempre detrás? Una adecuada interpretación metafísica de la dualidad ontológica señalada pasaría por restablecer el carácter estructuralmente desconocido de los primeros términos de la oposición, respectivamente «sujeto», «unidad» y «materia». Ya en el viejo griego de Aristóteles, sujeto y materia —*hupokeímenon* y *hule*— se entendieron justo como supuestos, es decir, como aquello cuyo ser consiste *stricto sensu* en no aparecer, pero sin los cuales no se presenta nada; en definitiva, como aquel fondo de la cosa que no comparece. La descripción ontológica de la obra de arte, definitivamente descripción fenomenológica si seguimos presuponiendo, como se formuló en *Ser y tiempo*, que del fenómeno «ser» es indisociable su no-aparecer, tendría como tarea reconocer ese no-aparecer y presentarlo como tal (no presentarlo descubierto, sino como aquello

estructuralmente encubierto). Bajo esta restricción se puede comenzar a hablar de obra de arte: desde el momento que en ella se muestra el propio surgir, pero en cuanto tal y no como algo definitivamente descubierto.

La nada tratada en el texto sobre la esencia de la verdad vuelve a hacer acto de presencia aquí, como aquel no-aparecer sin el cual ni la verdad ni la obra tienen sentido. El origen del arte se vuelve enigmático, pero eso no remite a algo misterioso, que se encuentre más allá, porque no hay más cosa que la que se presenta: la nada hace acto de presencia precisamente en la obra de arte, como su propio origen.

La verdad del arte es su propio acontecimiento como obra. Pero el acontecimiento, igual que el sentido, no es algo, sino aquel fondo donde algo se revela; o donde lo que se revela es también lo inaccesible. El escrito sobre el arte reinterpreta ese fondo, al que en este contexto también llama «claro» (*Lichtung*), como límite o luz donde tiene lugar el combate entre la *tierra*, nombre que utiliza ahora para eso oscuro que se sustrae y no aparece, y el *cielo*, también denominado *mundo*, donde aparece la obra. Más allá del elemento retórico y los ejemplos recreados —el templo griego, que resulta de la lucha entre la tierra de la que procede («el templo reposa sobre su base rocosa») y el cielo al que se alza («allí alzado, el edificio aguanta…»)—, lo más relevante de esta versión reside en la reinterpretación del lugar como límite o umbral —«entre», «tránsito»— que define el acontecimiento del arte y solidariamente la verdad del ser Porque la verdad no es algo, ni la suma de sus dos lados —tierra y mundo—, sino ese umbral a partir del cual tienen lugar los lados. Del mismo modo en que el «es» de la proposición unía a la vez que separaba un antes y un después, la verdad constituye ese punto que distribuye a un lado la tierra y al otro el cielo; pero también a un lado lo divino o inmortal y al otro lo humano o mortal: la verdad es su acontecimiento y entraña siempre unión y separación. Pero ni siquiera se trata de que un lado, la tierra por ejemplo, quede definida por la oscuridad, y el mundo por la claridad. Se trata, más bien, de una relación o juego de encubrimiento y des-encubrimiento: cada vez que la tierra se descubre, vuelve a cerrarse sobre sí misma; el mundo, de la misma manera, se abre sobre un elemento no dominable. Incluso más allá de la ingenuidad de la imagen, de carácter marcadamente natural (el nacimiento / la muerte), vale la pena rescatar esa indefinición constitutiva de la verdad, siempre pendiente de un más allá, de

aquel fondo inaccesible que no se hace presente. La obra así entendida, como resultado de un combate en el que se ejecuta la verdad, muestra su carácter finito. En la obra de arte se hace presente la finitud de la cosa, desligada de cualquier presupuesto infinito. También la finitud de la palabra, que no lo puede todo, como revela el poema, pero que a la vez tiene su poder en ese defecto. Si la verdad es extraña a la proposición —allí no tiene su casa—, no lo es al decir, donde comparece la palabra que des-encubre. En realidad, decir significa des-encubrir, aclarar, atribuir algo a algo, pero también quitarlo. Si el escrito dice que «todo arte es en su esencia poema» es porque en el poema no solo se dice algo, sino que tiene lugar el mismo decir: ocurre precisamente allí y no en una supuesta esfera cuya validez fuera exterior al propio decir. No existe el decir, por un lado, y lo dicho por otro, de la misma manera que no existe la obra, por un lado, y el arte por otro. La peculiaridad del poema, frente al mero enunciado, es que allí, en su decir, ocurre el des-encubrimiento, aparece la cosa como cosa.

La tesis de Heidegger sobre el arte replantea de forma amplificada una ambigüedad fundamental que persigue su obra filosófica, volviéndola a un tiempo poderosa y sospechosa: ¿cómo identificar en el arte una esfera privilegiada para la verdad, eligiendo además para ello dos obras ya reconocidas con anterioridad, sin prueba alguna: una pintura y un templo? El análisis de Heidegger, que gana una extraña lucidez al margen del discurso estético de su tiempo, busca sin embargo *positivamente* en la obra de arte unos contenidos de los que la ontología era huérfana. El logro del texto —¿cómo pensar fuera de la subjetividad?, ¿cómo pensar el arte fuera de la estética?— lleva emparejada cierta falsificación: ¿es que acaso una representación, como la de las botas de campesina de Van Gogh, puede mostrarnos más verdad que aquello verdaderamente inaccesible que ninguna obra de arte procurará, a saber, el mismo cansancio, desaliento y ruina que dado el caso sintiera alguien que anduviera *de verdad* con unas botas similares? ¿Puede, por otra parte, la descripción del templo griego decirnos algo de una verdad *superior*, más allá de la mistificación? Aquel vínculo y separación entre los dioses y los hombres, ¿no se encontraba ya con seguridad embadurnado por una vulgaridad y una grosería nada elevadas? ¿Podemos leer la tragedia de Sófocles sin que no sintamos que eso queda definitivamente atrás y que nuestra relación con Edipo y Antígona es la de meros lectores del texto? ¿Podemos, en definitiva, recuperar la pérdida como un contenido brillante de una sofisticada y literaria ontología del ser? ¿O

más bien el ser se esconde en lugares menos sublimes que las obras de arte, más próximos ya a la destrucción del propio lenguaje que dice el ser? Heidegger también vio esa pérdida. Incluso se podría barruntar que sin haberla visto no habría siquiera comenzado a escribir *El origen de la obra de arte*, pero tal vez sublimó su gesto: en lugar de reconocer lo negativo como condición exclusiva para modificar nuestra pretensión de conocimiento y acceso a la obra, y en general al mundo, en ocasiones procuró un contenido a eso negativo, engañosamente lleno de brillantez y hasta de lucidez.

«El origen de la obra de arte»

En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo madura su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. Este utensilio pertenece a la trema y su refugio es el *mundo* de la labradora. El utensilio puede llegar a reposar en sí mismo gracias a este modo de pertenencia salvaguardada en su refugio.

Martin Heidegger, «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*[6].

Historia y metafísica

La historia del ser

El trayecto de Heidegger a lo largo de la década de los años treinta radicalizará un sentido *histórico* de verdad. Pero el significado de historia conjuga de entrada dos sentidos extraños entre sí: el de acontecimiento y el de narración del mismo. Por una parte, se trata de la cosa, por otra, lo que se puede decir de ella, que será siempre una reconstrucción. En cada historia que contemos, sea científica o doméstica, queda siempre el poso de una insatisfacción, como si nunca se pudiera alcanzar aquello que se quería describir: el relato choca siempre con un fondo que no se alcanza: todo acontecimiento es en sí mismo algo pasado y, desde esa perspectiva, irrecuperable. Una historia completa resulta impracticable. La lógica de su recuperación, necesitada a veces de varias «historias», es siempre posterior y derivada, siempre al borde de la falsificación o simple error. *Ser y tiempo* ya distinguió entre la «historicidad», ligada a la «temporalidad», y la «historia» como reconstrucción o ciencia del pasado. Aquella oposición se dejó explicar también en otros términos: frente al tiempo entendido como sucesión ilimitada de momentos uniformes cuya eventual cualidad y orden rescataría el concepto de ciencia histórica, la historicidad remite al acontecimiento decisivo de la existencia, limitado entre el nacimiento y la muerte. Si, por otra parte, la existencia es el modo en que tiene lugar el ser (como *ser-ahí*), se podría decir por lo tanto que *el ser es su propia historia*.

La radicalidad de este planteamiento rompe un sobrentendido al que ya se ha aludido: que «histórico» es «lo que ocurre en el tiempo», como si el tiempo fuera una condición anterior y separada de las cosas. El ser o la historia se refieren en exclusiva a lo que acontece y tal como acontece según el tiempo, pero no *en* el

tiempo. Bajo esta perspectiva, la historia es el sentido mismo del ser, aquello que lo constituye sin que a su vez pueda comparecer. Lo que Heidegger llamó en *Ser y tiempo* «sentido del ser», ligado a la temporalidad, y reinterpretó más tarde como la «verdad del ser», puede preanunciarse ahora como «historia del ser». La tarea ahora se plantea en estos términos: *¿cómo pensar lo histórico más allá de la «historia», que es solo su reconstrucción lógica y siempre viene después?*

De entrada, la pregunta exige invertir metodológicamente el punto de vista: no es lo histórico lo que tiene lugar a partir de su reconstrucción, sino esta a partir de aquel. Eso significa que la historia es antes que nada acontecimiento. En este sentido, la historia, entendida como historia del ser, constituye la interrupción de lo que acostumbramos a llamar «historia», que no es más que la reconstrucción y fijación que tiene lugar después del acontecimiento y, de algún modo, de espaldas a él. La «historia del ser» es la fórmula mediante la Cual se interrumpe esa concepción *lógico-diacrónica* del tiempo para rescatar, no el sentido de la historia, sino más bien la historia como sentido, a saber, según se ha visto, como *verdad* del ser (véase el capítulo «La verdad y el arte»). La historia así entendida es el *tránsito* en el que no se pasa de una posición a otra, sino en el que el propio paso es lo constitutivo. Pero ¿se puede hablar de un tránsito que no implique desarrollo; en definitiva, de un tránsito sincrónico? «Sincrónico» aquí constituye solo un recurso prestado de su significado lingüístico, para referirse metodológicamente a una detención y una parada: la historia como acontecimiento, desplazada de su reconstrucción diacrónica. En realidad, esta misma sucesión diacrónica es ya un resultado sincrónico, porque surge a partir del propio acontecimiento donde se está en cada caso. Con esto se está diciendo que cualquier significado diacrónico de la historia, a saber, como proceso y sucesión, tiene su origen en algo anterior Pero eso anterior no puede ser a su vez un acontecimiento abstracto, sino donde se está en cada caso. El acontecimiento no dejará de ser una forma de reinterpretar aquel *ser-ahí* del que trató *Ser y tiempo*, todavía ligado a una preocupación ontológica, pero ya no identificado con el ente que somos nosotros mismos, sino con el ser. Para comprender el nuevo marco, Heidegger reintroduce, en una reflexión fragmentaria que titula precisamente *Aportes a la filosofía. Del acontecimiento* (escrita entre 1936-1938 pero inédita hasta 1986), una diferencia entre «el ser de lo ente», que en esencia remite a lo que aquí hemos llamado ontología general y metafísica, y «la verdad del ser». «Acontecimiento» está vinculado en exclusiva con la verdad del ser. La

filosofía tratará ahora *del acontecimiento*, sobre el que por otra parte solo se podrá reflexionar a partir de la verdad del ser, es decir: del ser como verdad o manifestación a la que le resulta inherente su propio ocultarse (véase el capítulo «La verdad y el arte»).

«Historia del ser» no presupone, por tanto, un trayecto o un proceso, pues eso solo sería una reiteración del significado vulgar de historia: no se va *de* la metafísica *a* la verdad del ser, para empezar porque a la verdad no se llega, como se llegaría a un destino; en la verdad (y en la no-verdad) se *está*. La fórmula tiene que ser entendida más bien como *tránsito* en el sentido ya señalado: un paso, una parada, un intermedio (recuérdese la idea del «pasajero en tránsito»), que es justamente donde siempre nos encontramos, donde y como acontece el ser. Es desde este tránsito desde el que tiene sentido distinguir dos lados: de dónde (*primer comienzo*) y a dónde (*otro comienzo*), pero tal como ese «de dónde» y ese «a dónde» se presentan en ese tránsito y no con relación a una supuesta época pasada y por venir. La primera clave para comprender este esquema —*primer* comienzo y *otro* comienzo— pasa por reconocer que no se trata de una reconstrucción diacrónica de la historia, sino al revés, del recurso para desmontar ese significado, es decir, de cómo pensar la historia al margen de un desarrollo procesual. En consecuencia, tampoco se trata de nada cronológico, en el sentido de una cuantificación y ordenación de los acontecimientos históricos: ni lo que ha quedado atrás ni lo que está por venir tienen sentido cronológico, sino solo *histórico (sincrónico) hermenéutico.* El «primer comienzo» se refiere a la metafísica, es decir, a la «historia de la metafísica», definida a su vez como paso de Grecia a la modernidad; el «otro comienzo», por otra parte, no puede remitir a ningún contenido (a una nueva época por venir), sino más bien a su ausencia: su originalidad procede así de su propio carácter de «otro» respecto al primero —la metafísica—, y su único sentido es precisamente el de interrupción de ese primer comienzo. Dentro del esquema «primer-otro», el segundo término se rescata para hacer presente que el primer comienzo ha llegado a su final, que en esencia quiere decir que «ser», en su sentido metafísico, ha dejado de significar una diferencia respecto a lo ente, porque se ha identificado con ello.

Lo que signifique «otro comienzo» (adviértase que no se dice «segundo comienzo» o «nuevo comienzo») no se cifra, en consecuencia, en el anuncio de

un nuevo principio para el ser, porque de un modo indefectible se reiteraría la operación metafísica, sino en una tarea: reconocer *lo otro* de la metafísica, para lo que no hay un contenido. Si *Ser y tiempo* resumió el propio punto de partida de la metafísica bajo la concepción del tiempo como substancia infinita —en la línea infinita todos los ahora resultan iguales e intercambiables—, *otro comienzo* se referirá a lo que no comparece, a la *finitud*. El anuncio de otro comienzo, que no puede ser más que anuncio, se resume en que la cosa es en esencia finita, esto es: que el ser no es ente, sino acontecimiento. «Finitud» significa que no hay por una parte el ser (infinito) y por otra los entes (finitos), sino que el mismo ser tiene la constitución de la finitud, y que el significado de infinitud, como el de historia, procede de una reconstrucción derivada del acontecimiento. Según la finitud, del ser no cabe decir que es esto o lo otro (sujeto, substancia, dios), sino tan solo «que es», o lo que es lo mismo: «que acontece». Precisamente ese acontecimiento viene delimitado por la propia relación entre el hombre y el ser; si se quiere, por su mutua pertenencia. Pero esta perspectiva se encuentra muy lejos de restablecer un sentido antropológico ligado al ser; de hecho, hace más bien lo contrario: «hombre» solo tiene significado en el marco de esa relación. No es que el hombre sea «finito», como si esa fuera una determinación entre otras, porque la finitud es original.

Pero ¿por qué, en general, se ha de hablar de «otro» comienzo? Porque metafísicamente, es decir, desde la perspectiva del primer comienzo, resulta imposible hablar de *una* cosa (por lo tanto de la finitud) sin que al mismo tiempo no aparezca el rasgo común que la convierte en infinita. La metafísica, en definitiva, es la suplantación de una cosa por su propio género (ente). Parece que en el marco de la metafísica no cabe hablar de lo otro sin que al mismo tiempo eso otro no se convierta y se iguale con lo uno. En la metafísica se disipa toda diferencia: lo finito se vuelve de inmediato infinito, que es lo que prevalece. Pero eso presupone que pensar el otro comienzo —la finitud— solo tiene lugar como intento. La finitud remite al fondo o al sentido que no comparece, a lo que más arriba se llamó «la verdad del ser»: el tránsito o des-ocultamiento en el que la cosa aparece fenomenológicamente como lo que es, sin quedar ligada a una determinación universal. Aunque si hablamos con propiedad, la finitud no es la cosa, sino su des-cubrimiento: *cómo* acontece. Por eso la finitud no puede ser una propiedad (porque en ese caso sería un ente), sino la misma condición de tener lugar. Es esa condición, nombrada en *Ser y tiempo* como *ser-ahí*, la que se

reconoce ahora de forma más adecuada como *acontecimiento* (*Ereignis*): la cosa es inicial y principalmente su propio acontecimiento, cuya constitución es finita.

Decididamente, desde el otro comienzo ya no cabría hablar de lo que es como de un ente porque, según la comprensión a que apunta el otro comienzo, la cosa es siempre cada cosa y esta es el ser, el propio tránsito o des-encubrimiento. La diferencia, en consecuencia, ya no sería la que reine entre el ser y lo ente (o entre un ente privilegiado y el resto de los entes), sino la propia diferencia entre las cosas, que viene preservada por la constitución finita de cada cosa. Es la finitud —su carácter incompleto y defectuoso— la garante de la diferencia: en la medida que acontece, la cosa no puede ser idéntica ni siquiera consigo misma; mucho menos que dos cosas sean iguales. Siempre hay tránsito, defecto: la cosa no puede aparecer de forma completa. Finito revela el ser de cada cosa y, así, su intrínseca diferencia respecto a cualquier otra; en definitiva, su irreductibilidad: las cosas no son intercambiables. En ese sentido, las cosas son ex-sistentes, es decir, contienen su propia exterioridad, su propio origen, que nunca coincide con su manifestación: en la cosa se trata de un tránsito. En el marco del otro comienzo, lo que hay que considerar es el *lugar* mismo como *tránsito*, el *ahí* donde ser tiene lugar, que no es dónde, sino cómo acontece. El sentido del ser; tal como se formuló en *Ser y tiempo, se* entiende ahora como la verdad del ser o el lugar del ser. De atribuir un rasgo al acontecimiento, desde su condición de lugar o fenómeno, solo cabría uno: el nexo, el paso, el *entre*, lo que no puede aparecer. «Entre» no es una substancia, porque no significa; es solo un rasgo. No tiene fundamento; es sin fundamento o, en dramáticas palabras de Heidegger, abismo. La historia del ser, es decir, la historia, es el acontecimiento de ese entre: la finitud.

La metafísica

La «historia del ser» no deja de ser otra fórmula para reiterar el proyecto ontológico a la vista del resultado de *Ser y tiempo* y su reinterpretación de la verdad. De nuevo, como entonces, aparecen ahora señaladas dos tareas solidarias: pensar la verdad del ser (es decir, el ser como verdad) y, en solidaridad, desmontar la metafísica. Con la primera —el otro comienzo— tiene que ver esa reinterpretación del *ser-ahí* como lugar y finitud, comprensibles ya como el mismo ser y no a partir de un ente. En relación con la segunda —el primer comienzo—, en la obra de 1927 ya hay un precedente bajo aquella «destrucción de la historia de la ontología», que finalmente no fue escrita. Según la «historia del ser», Heidegger entiende ahora la cuestión de un modo más específico: es el propio planteamiento de la ontología el que genera la historia tal como se sobrentiende, como línea o sucesión ininterrumpidas. La reinterpretación del símil de la caverna proporcionó ya alguna pista: el traslado hasta fuera de la caverna, para prefijar una verdad, es propiamente la metafísica y, a la vez, el comienzo de la historia. Bajo esta identificación, por metafísica hay que entender, por una parte, el establecimiento de una dualidad (idea/cosa; substancia/accidentes; sujeto/objeto; espíritu/naturaleza) y, por otra, la reducción histórica de esa misma dualidad a una identidad.

En primer lugar, la ontología consiste en la operación de reducir las cosas a sus determinaciones generales y supremas (las categorías), como la *unidad*., la *negación*, la *pluralidad*, la *diferencia*, la *substancia*, la *realidad*, la *causalidad*, etcétera, volviéndolas así idénticas, en la medida en que todas comparten esos caracteres comunes *más allá* de sus diferencias. La cosa singular se comprende en consecuencia a partir de un todo, del que depende. Como ya dijimos (véase el capítulo «La aventura ontológica»), cada cosa deviene un ente, a partir del cual se entiende lo singular. Lo original así no sería el zapato que llevo puesto en este momento, en el que no había reparado, sino el ente «zapato», a partir del cual puedo entender lo que llevo puesto. Este paso metafísico tiene dos momentos: el recién señalado, según el cual una cosa solo se entiende como ente, y el decisivo, según el cual los entes remiten al ser, entendido de todos modos como un ente

superior, identificado tradicional y académicamente con la figura de lo supremo (Dios). Esta doble traducción de lo sensible en inteligible revela la doble constitución de la metafísica como ontología y teología. Según esta versión, la metafísica tiene una constitución onto-teo-lógica, del todo extraña a la verdad del ser, esto es, a las cosas.

Este traslado de las cosas sensibles hacia su verdad inteligible, comprendido a partir de esa doble condición ontológica y teológica, es el que puede ser comprendido como metafísica y, a la vez, según la historia del ser, interpretado a su vez como primer comienzo. En consecuencia, la metafísica queda entendida como la operación que genera la misma historia guiada por la necesidad de alcanzar la verdad, que se cifra en comprender todo —la diversidad— bajo una idea —la identidad—. Para Heidegger, la metafísica no es un acontecimiento histórico más, sino más bien el acontecimiento, que se inicia con una pérdida. A esta pérdida (del ser, de la cosa) es a la que se puede llamar «la historia». La historia es la metafísica, a la que Heidegger se referirá de forma retórica como la historia del olvido del ser.

Ciertamente, la «historia del ser» funciona solo como recurso hermenéutico para caracterizar que la propia historia de la metafísica, como olvido del ser, es una manifestación de la historia del ser, lo que presupone que del ser es propio su olvido. Solo desde esta perspectiva hermenéutica se puede decir que la metafísica ha llegado a su final («final» solo puede tener sentido hermenéutico, porque empíricamente es indemostrable), lo que de ninguna manera significa que haya acabado; al contrario, vivimos y pensamos metafísicamente según ese final, que se traduce en que «ser» se ha vuelto idéntico a «ente». La «historia del ser» no es, en consecuencia, una reconstrucción histórica del ser, sino un concepto hermenéutico, una interpretación, para desmontar el significado lógico de la metafísica, en primer lugar descubriendo que no remite a un mundo inteligible y extraño al tiempo; en segundo lugar, reconociendo que ese significado se encuentra exclusivamente ligado a la historia, que en cuanto tal se caracteriza a su vez como el trayecto o paso reconocible de Grecia (donde «Grecia» significa la determinación finita del ser) a la modernidad (que significa la determinación infinita). Pero en realidad, el descubrimiento de ese trayecto revelaría también que no ha habido verdadero movimiento histórico como tal, sino desarrollo lógico interno del presupuesto ontoteológico. Así, más que de

historia de la metafísica habría que hacerlo de metafísica (o filosofía) de la historia, lo que quiere decir que esa representación diacrónica vulgar de la historia como sucesión esconde en realidad una falsificación, porque no ha habido tránsito como tal sino paso obligado, desenvolvimiento de una idea. Verdadero tránsito se daría cuando de verdad hubiera un paso que fuera impredecible, es decir, no sujeto a la necesidad. En ese momento cabría hablar propiamente de historia y de otro comienzo, cuyo significado, por lo tanto, según la historia del ser; solo puede tener el valor de un anuncio. Solo se puede decir que, en ese supuesto marco, «historia» sería la no-necesidad o lo que Heidegger apuntó como libertad en su escrito sobre la verdad.

Para parte de la crítica, la propia historia del ser que Heidegger pone en escena reproduce a su vez una reconstrucción que esconde una filosofía de la historia: la relación misma entre un principio (Grecia) y su final (la modernidad), así como la descripción de las sucesivas épocas de esa historia —a saber: *phúsis, lógos, eídos, ousía, energeia, subiectum*— como épocas del ser, presupondrían un orden y una sucesión determinados. Incluso en lo que a veces encuentre de justificación en la profusa y desconcertante expresión de Heidegger, esta interpretación es desacertada. De entrada porque no se trata del reconocimiento de un orden y una ley que subyacerían a la historia de la metafísica, sino de una descripción a veces hasta impresionista de la misma. No se trata tampoco de cronología (lógica del tiempo), sino de interpretación, de la que en realidad se sigue que no hay sucesión como tal, sino *una* sola época: en el fondo, metafísica es sinónimo de historia de la metafísica. La «historia del ser», así, no nos cuenta la historia de un acontecimiento que se llama «ser», ni en general cuenta ninguna historia pasada, sino que reinterpreta la misma noción metafísica de ser a la luz del acontecimiento, es decir, a la luz del «otro» comienzo respecto al «primero». La historia del ser, en definitiva, es el recurso para señalar que la metafísica sigue constituyendo nuestra propia actualidad, pero que a la vez podemos referirnos a su final en la medida en que se ha revelado como historia. Así, ya no se trata del «mundo de las ideas», ni de una «esfera lógica de la verdad» que tiene lugar con independencia del tiempo, sino de la historia de esas nociones, que a su vez han aparecido bajo diversas figuras, las mencionadas más arriba: *phúsis, lógos, idea*, etcétera. Lo decisivo del concepto «historia del ser», en consecuencia, no es siquiera la recuperación enumerada de esas figuras, sino la

interpretación que reconoce que la metafísica es esencial y constitutivamente no ya histórica, sino la historia.

En este sentido, Heidegger habría seguido aquí a Nietzsche, para quien la metafísica es de suyo una historia —la «historia de un error»—, pero con una diferencia importante: mientras que para Nietzsche se trata de genealogía, para Heidegger se trata de interpretación. En Heidegger, al hablar de «historia» no se está haciendo alusión a la reconstrucción de un pasado, por mucho que su tono y expresión apunten como un espejo a esa versión, sino a cómo de la misma historicidad (el acontecimiento que somos) resulta indisociable la idea misma de una historia (metafísica) que sobrevuela y limita cualquier teoría, cualquier lenguaje: incluso la posibilidad de referirse a «otro comienzo». Porque a la postre, el otro comienzo solo resulta posible a partir del primer comienzo, es decir, de la metafísica. Bajo esta perspectiva se puede entender su interpretación de Nietzsche, que para muchos intérpretes constituye una falsificación de su filosofía. Tal vez Heidegger no se refiera a la filosofía de Nietzsche, que por otra parte le impactó y en la que con seguridad encontró un impulso decisivo en la mitad de los años treinta para desarrollar su propia concepción, sino a la historia del ser en la que la figura «Nietzsche» se vuelve un contenido decisivo y elemento clave de su propia filosofía; por así decir, su punto de partida hermenéutico para interpretar la metafísica como su propia historia.

La versión de Heidegger se puede resumir así: «Nietzsche» es la última figura de la metafísica. Los dos conceptos claves de su filosofía, la voluntad de poder y el eterno retorno, reflejarían respectivamente los dos constituyentes metafísicos aludidos, la ontología y la teología. En efecto, desde un punto de vista ontológico, la voluntad de poder constituye la determinación general del ser: cada cosa, en cuanto cosa, se caracteriza como *querer* y aumento de *poder*. La voluntad de poder se constituye en la última determinación metafísica desde el momento en que, además, conjuga en una sola figura la diferencia entre sujeto y objeto: el sujeto, la voluntad, no quiere algo ajeno a él, sino a sí mismo. La voluntad es voluntad de sí misma: voluntad de aumento, y se determina así como categoría general y suprema del ser. La forma que tiene de existir esa voluntad es el eterno retorno, en la medida en que la única aspiración de cada ente es su repetición: *querer más*.

Según la interpretación de Heidegger, la inversión de la metafísica ejecutada por Nietzsche, que se resume en devolver la verdad a lo sensible, no habría hecho más que consumar radicalmente la misma metafísica. La propia voluntad de poder, constituida a su vez por dos elementos opuestos, el arte y la verdad (cuya oposición constituye el motor de su propio movimiento), concedería al arte (*ars*, técnica) el papel protagonista, como transfiguración de las cosas. El principio de conservación, en cambio, correspondería a la verdad del conocimiento. Resonará sin duda aquí la oposición platónica entre la cosa y la idea. Si allí en Platón la idea fue el modelo de la verdad, bajo la inversión ese papel le corresponde a lo sensible y a su principio, el arte, que se caracteriza por transfigurar de forma constante lo que hay. Para Nietzsche, «el arte siempre será más verdadero que el conocimiento», porque el arte transforma mientras que el conocimiento conserva. Arte y verdad, transformación y conservación, definen respectivamente la posición del devenir y del ser. En la metafísica de la voluntad de poder, el verdadero ser es el devenir. Frente al devenir, el ser quieto de la idea se encuentra ahí con la única finalidad de ser superado. Esta inversión resume en su expresión más alta la metafísica de la voluntad de poder que aspira al retorno de sí misma.

Nietzsche, para Heidegger, es la culminación de la metafísica: el reconocimiento de que el lugar de las ideas, como lugar de la verdad, está vacío y no es nada. Para caracterizar esta nada queda reservado el término «nihilismo»: solo las cosas en su eterno devenir revelarían la eterna verdad del ser. Pero este devenir es la propia voluntad de poder, cuyo principio de funcionamiento es el arte, es decir, la producción y la técnica.

«La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”»

Ahora bien, el nihilismo, pensado en su esencia, es el movimiento fundamental de la historia de Occidente. Muestra tal profundidad, que su despliegue solo puede tener como consecuencia catástrofes mundiales. El nihilismo es el movimiento histórico mundial que conduce a los pueblos de la tierra al ámbito de poder de la Edad Moderna. Por eso, no es solo una manifestación de la edad actual, ni siquiera un producto del siglo XIX, a pesar de que fue entonces cuando se despertó la agudeza visual para captarlo y su nombre se tomó habitual. El nihilismo no es tampoco el producto de naciones aisladas cuyos pensadores y escritores hablen expresamente de él. Aquellos que se creen libres de él, son tal vez los que más a fondo lo desarrollan. Del carácter inquietante de ese inquietante huésped forma parte el hecho de no poder nombrar su propio origen,

Martin Heidegger, «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”»[7].

La esencia de la técnica

Como figura histórica que define el final de la metafísica, el nihilismo no esconde exclusivamente un valor negativo, en el sentido de que «no hay nada». Más bien al contrario, expresa que «todo es», pero que todas las cosas son equivalentes, sin opuesto ni diferencias. En términos de Heidegger se traduciría así: todo es ente y el lugar del ser y la verdad, representado metafísicamente por las ideas, ha desaparecido. Según la imagen platónica, es como si todas las cosas hubieran sido trasladadas fuera de la caverna, donde la luz habría disipado todas las sombras. «Nihilismo» significa el predominio absoluto de lo ente, más allá del ser. Pero ¿se puede seguir hablando de cosas cuando estas se pueden mostrar por todos sus lados, sin dejar ninguna cara oculta? En este estado metafísico, fuera de la caverna se produce una especie de suspensión de las cosas y también del tiempo: si todas las cosas son iguales, el tiempo mismo no es algo distinto que esa indiferenciada sucesión en la que nada cambia: pasado, futuro y presente son indistintos. Las cosas, al final de la metafísica, cumplida su tendencia y cerrada su historia (el primer comienzo), ya no pueden significar lo opuesto a la idea, justo porque han ocupado el lugar de la idea (metafísica de Nietzsche).

La idea se comprende ahora como la visión completa de una cosa, cuando esta puede mostrarse por todos sus lados, incluido el control de su dimensión temporal. Que las cosas se vuelvan ideas en este sentido pasaría por exigir su producción de principio a fin, de modo que ese proceso constituyera su propio des-encubrimiento, sin sombra alguna. Ese des-encubrimiento ya no sería el inherente a la cosa, sino un proceso impuesto. En este horizonte, más que hablar de cosas habrá que hacerlo ya de productos. Cuando la cosa se presupone como producto, en el sentido de que lo que se produce es propiamente una idea, se puede decir que su ser es técnico. De este modo, la técnica no es ya un modo de ser entre otros posibles —por ejemplo, el teórico—, sino la consideración de que la propia estructura de la cosa es la representación que hay que imponer como producto. La técnica presupone así que las cosas son representaciones, cuyos lados y momentos se encuentran o se pueden encontrar todos a la vista. Por técnica, en consecuencia, no hay que entender un mero procedimiento de

fabricación, sino la puesta en evidencia del propio modo de producir las cosas. La técnica, en este sentido, exige el descubrimiento y la exposición de sus propias condiciones. En terminología de Heidegger: es como si, además del ser, compareciera también y en primer lugar su sentido. Este escenario coincide con el des-ocultamiento total: no solo las cosas (productos), sino sus condiciones (el tiempo/el espacio), tienen que aparecer. Esta representación ya no es metafísica, en cuanto que la meta-física presuponía todavía una dualidad: ahora el ser es la única posición, que coincide con la de su representación. La técnica no es la metafísica, pero la esencia de la técnica coincide con la esencia de la metafísica: la aspiración al desencubrimiento total y general de lo ente.

Esta determinación metafísica de la técnica excluye, según Heidegger, dos representaciones banales: a) que la técnica sea una mera aplicación de la teoría, pues la intervención técnica precede incluso al conocimiento (se piensa, en primer lugar, con las manos); b) que la técnica sea un instrumento del sujeto para conseguir algo, cuando ocurre más bien a la inversa: es la técnica (su procedimiento, su método) él punto de partida para instrumentalizar todo, incluido al hombre, que solo puede proceder según ella. La técnica integra a la teoría en su propio procedimiento, volviéndose así el lugar de la verdad, es decir, del des-encubrimiento de todo: de la naturaleza y del propio hombre, de la ciencia, la cultura y la política.

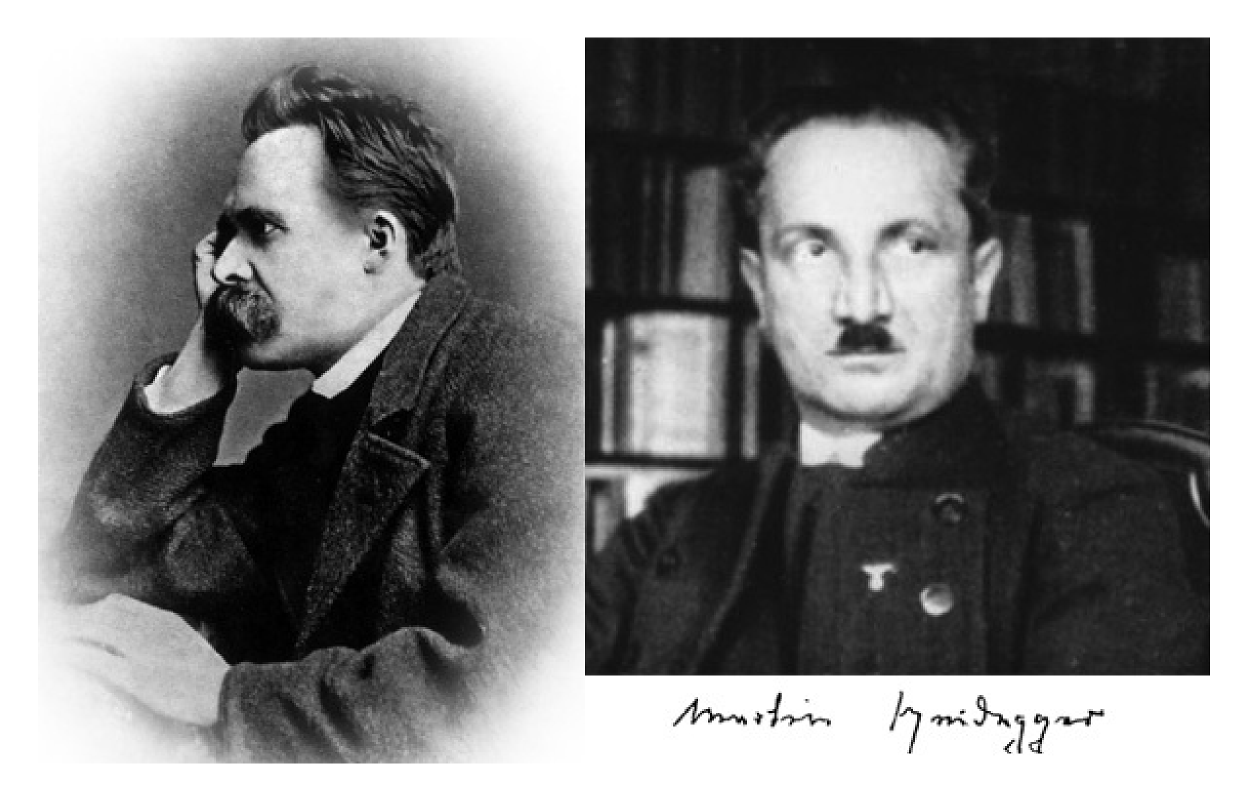
En ese sentido, la técnica impone el modo de ser de las cosas: no es la presa la que se construye en el río para proporcionar energía y conseguir productos (el pan del molino, la electricidad, el riego), sino el río el que se dispone para la presa; no es el avión el que navega por el aire ni el barco por el mar; al revés, el aire y el mar se disponen para esos vehículos, igual que la tierra no constituye el suelo para construir la casa, sino que la casa aparece primero en la representación y el plano y exige su aparición a la tierra, que habrá que modificar con ese fin. La técnica exige en primer lugar a la naturaleza que se produzca a sí misma para que las cosas sean y aparezcan así como productos, como ocurre con la energía atómica. En definitiva, la técnica no es algo técnico, sino el ser mismo, entendido metafísicamente como voluntad de poder, o sea, bajo la exigencia incondicionada de que todo tiene que desvelarse y presentarse de forma productiva. Entendido desde la técnica, producir (traer algo adelante) se vuelve la única exigencia del ser. La misma naturaleza es la reserva de la

técnica, su gran objeto, dispuesto para ser transformado, almacenado y distribuido.

Pero toda esta descripción de tono mítico puede hacer perder de vista lo más decisivo: que la técnica en sí misma, en particular como determinación indiferenciada del ser, no tiene contenido ni significado alguno; la técnica no es nada, ni siquiera una posición de dominio enfrentada a otras, precisamente porque del horizonte técnico ha desaparecido toda cualificación y reconocer una evocaría todavía la antigua metafísica. Técnica y nihilismo son figuras correspondientes, no hay nada: todo se encuentra indiferenciado. Justo eso es lo que Heidegger describió bajo diversos nombres —producibilidad, estructura— a sabiendas de que ningún concepto, excepto uno que por así decirlo hiciera una referencia al propio vacío, podía no ya explicar, sino referirse al ser, es decir, a su nada despojada de cualidades. De nuevo nos encontramos con la ontología, pues después de todo se trata de tematizar el ser, pero cuando definitivamente se ha perdido la posición y la distancia para hacerlo: los conceptos que se usen tendrán que evidenciar su propia inanidad teórica así como la correspondencia vacía con aquello que se pretende entender y describir. No valen en consecuencia categorías metafísicas (como las de substancia y sujeto), porque ambas presuponen todavía dualidad y oposición (frente a substancia, accidentes: frente a sujeto, objeto y predicado): tampoco valen determinaciones teológicas, como la de dios y lo creado; ni oposiciones como la kantiana de fenómeno frente a noúmeno. El ser descubierto por completo, aquella identidad lógica a la que nos referíamos capítulos atrás, no tiene opuesto, de ahí que pueda caracterizarse indistintamente como ser o como nada. Los conceptos para evidenciar esa situación en consecuencia no pueden más que decir todo y a la vez no decir nada, como pasa con términos como *estructura, sistema, red*. Su referencia no remite a un más allá, ni siquiera a una posición relevante, porque nada queda fuera ni al margen, ni más arriba ni más abajo: no tienen características ni contenido vinculante; son neutros: todo y, a la vez cada cosa, puede ser caracterizado como estructura o sistema, y a un tiempo ser integrado en otras estructuras y sistemas. Se podría hablar incluso de una metafísica del sistema —cuyos elementos vendrían definidos como la entrada, la caja, la salida y la retroalimentación— siempre que entendamos que, en ese caso, metafísica coincide con física, es decir, que ambos planos son el mismo plano y que cualquier cosa puede ser entendida según esa proyección teórica, absolutamente

formal y vacía, que es el presupuesto de la cibernética. A la vaciedad y uniformidad del ser correspondería así la vaciedad de su concepto. Para describir esta situación, Heidegger introduce el término neutro *das Gestell*.

Pero en esa posición límite de la técnica, que se traduce en haber llegado al más allá, a la «meta», y que también puede interpretarse como el dominio total de lo ente, se esconde también la posibilidad de nombrar al ser al margen de todo ente. Eso es lo que Heidegger sugiere allá por los años cincuenta: justo cuando todo es igual, nada restringe ya la posibilidad de nombrar algo sin estar dominado por significados principales (substancia, sujeto, dios). Pero nombrar el ser sería algo así como apropiarse de eso que se ha nombrado como estructura y sistema: porque no es nada y se encuentra absolutamente descubierto, por eso puede ser también pensado de nuevo. El error procedería de entender esa apropiación, que Heidegger nombra con el término introducido para considerar la relación entre el primer y el otro comienzo (me refiero al término *das Ereignis*, traducible tanto por «acontecimiento» como por «apropiación»), como una nueva época del ser, si se quiere, como el contenido para ese *otro* comienzo, la verdad que corresponde a la época de la técnica. Eso sería olvidar que la técnica no es tan solo una época más —eso es lo más irrelevante— sino el ser, es decir, la suspensión de todo: en la técnica se hace posible por vez primera la verdad lógica total, que coincide en efecto con el despojamiento total: no caben representaciones o proyectos que todavía enmascararan la ausencia por medio de un significado, sino el reconocimiento de que todo es nada. El ser así entendido es, claro está, nada. Pero este nihilismo del ser, que mejor manifiesta lo que hay, es asimismo la condición para pensar y nombrar el ser simplemente como la cosa: qué sea la cosa —la tierra, el paisaje, la casa, la fuente, la jarra, las botas, el umbral, el puente, el hombre, dios— es una posibilidad abierta cuando todas las cosas se han vuelto iguales. La cosa —*das Ereignis*— se vuelve posible gracias a la tachadura del ser: cuando el ser es des-encubrimiento total, que ya no tiene opuesto, puede suspenderse. El ser, en efecto, se puede tachar porque tampoco pasa *nada*. ¿Y qué se puede oponer a esta nada?



Heidegger habría seguido a Nietzsche, para quien la metafísica es la «historia de un error», pero con una diferencia notable: mientras que para Nietzsche se trata de genealogía, para Heidegger, de interpretación.

«¿Y para qué poetas…?»

Lo mortal no es la tan mentada bomba atómica, en cuanto especial maquinaria de muerte. Lo que hace tiempo amenaza mortalmente al hombre, y precisamente con la muerte de su esencia, es lo incondicionado del puro querer, en el sentido de su deliberada autoimposición en todo. Lo que amenaza al hombre en su esencia es esa opinión de la voluntad que piensa que por medio de una liberación, transformación, acumulación y dirección pacíficas de las energías naturales, el hombre puede hacer que la condición humana sea soportable para todos y, en general, dichosa […]

Lo que amenaza al hombre en su esencia es la opinión de que la producción técnica pone al mundo en orden, mientras que es ese orden el que nivela a todo ordo o todo rango en la uniformidad de la producción y, de este modo, destruye de antemano el ámbito del posible origen de un rango y reconocimiento a partir del ser.

[…]

La esencia de la técnica solo surge a la luz del día lentamente. Ese día es la noche del mundo transformada en mero día técnico. Ese día es el día más corto. Con él nos amenaza un único invierno infinito.

Martin Heidegger, «¿Y para qué poetas…?»[8].

La casa del ser

Carta sobre el humanismo

El final de la obra de Heidegger no se puede localizar en un año ni en una determinada publicación. Ocurre más bien de forma reiterada, multiplicando sus señales. Al llegar 1946, a la vista de la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, Heidegger escribe la *Carta sobre el humanismo* en respuesta a la pregunta del filósofo francés J. Beaufret sobre cómo devolver un sentido a la palabra «humanismo». Es uno de los textos emblemáticos del filósofo, que representa una inflexión en su trayecto: por primera vez Heidegger recapitula expresamente sobre *Ser y tiempo* a la vez que anuncia su propia continuación por otras vías. El texto marca una frontera en su obra. No es casual que fuera publicado en 1947 acompañando al ensayo *La doctrina platónica de la verdad*, que remitía a 1931. En cualquier caso, no se trata de una circunstancia editorial. Si el texto de Platón había servido como ejemplo de la fundamentación tópica de la metafísica —la verdad se encuentra en un lugar *más allá (meta)* desde el que todo queda iluminado—, en la *Carta* Heidegger, reinterpretando sumariamente un resultado de *Ser y tiempo*, excluye un lugar con el que pueda ser identificada la verdad: el *ahí* de cada caso es irrepresentable. Ni la idea platónica, ni la substancia aristotélica, ni el sujeto cartesiano, ni el espíritu hegeliano, ni la voluntad de poder nietzscheana, pueden constituirse en posición verdadera, fundamentalmente porque ninguna de esas interpretaciones ha considerado siquiera a qué hace referencia la noción de «lugar». Incluso la ontología fundamental del propio Heidegger, que se lo planteó sin reservas, habría fracasado, toda vez que partió de un supuesto desviado: entender el lugar a partir del *ser-ahí*, que en definitiva es un ente. De Platón a Nietzsche, «lugar» ha significado siempre «ser de lo ente», es decir, principio, fundamento o causa de

lo ente, pero no el ser. Por eso, todas esas posiciones metafísicas son comunes, porque comparten un sentido de continuidad: entre ente y ser hay una diferencia de grado, pero no en sí ontológica: el ser siempre se toma como ente supremo: de la diversidad de lo ente (las cosas) al ser (el sujeto, la idea, la substancia, la voluntad) no hay interrupción, sino identidad diacrónica. La metafísica es la historia en la que se va ganando esa identificación entre lo ente y el ser. Como vimos, la plena identificación es precisamente lo que expresa el término «nihilismo» y lo que quiere decir la técnica: final y consumación de la historia de la metafísica.

De esta manera, el sentido mismo de «lugar», ligado a acontecer (*Ereignis*), se pierde: al tomarse como entes —que ocurre cuando lo individual se comprende a partir de lo universal—, las cosas quedan desplazadas, fuera de lugar. En la *Carta sobre el humanismo* se trata de la recuperación de ese lugar, ligado a un sentido de habitar. Pero ¿qué significa lugar? Al hablar de «lugar» no hay que entender, como en el teatro, un escenario fijo donde ocurren las cosas, de manera que cuando estas no se representan el escenario (el lugar, el ser) queda en pie: no hay escenario ninguno ni separación posible entre unas condiciones previas, que hacen de escenario (por ejemplo, el espacio y el tiempo donde ocurren las cosas), y las cosas mismas. Por «lugar» hay que entender más bien que *la cosa tiene lugar*, pero de manera que no está por un lado la cosa y por otra su tener lugar: La cosa es su mismo acontecimiento; ahora se podría decir: la cosa es la propia *historia* de su manifestación (des-ocultamiento) en la que, no obstante, el ser mismo —el manifestarse— no comparece. Al lugar así entendido Heidegger lo denomina «claro», término que ya apareció en este libro cuando hablamos del arte y que alude a «luz» en español, en el sentido de la luz de un puente o una ventana.

En la *Carta*, Heidegger recupera ese sentido de luz o lugar reinterpretando una noción clave de *Ser y tiempo*: por «ex-sistencia», que se caracterizó allí como permanente «desplazamiento» («no-estar-en-casa»), ya no hay que entender el específico modo de ser de un ente (el *ser-ahí*), sino el ser mismo. Así entendida, extraña a cualquier significado ligado a la subjetividad, la conciencia o el sujeto, la «ex-sistencia» se nombra ahora como «el claro» y «la verdad». El hombre y el ser habitan ese claro.

La transformación de la filosofía de Heidegger que se viene gestando desde el mismo final de *Ser y tiempo* se expresa meridianamente en la *Carta*: ya no se trata de los entes, sino del *ser* que tiene lugar en cada cosa. Lo que allí se llamó *sentido*, que luego se reinterpretó como *verdad*, se denomina ahora *claro* del ser: el combate entre lo que aparece y lo que se retrae en ese aparecer. A este combate es a lo que se puede llamar «lugar».

La ontología, que como título y nombre para la disciplina de conocimiento del ser puede desaparecer, justificaría ahora sin embargo su objetivo: investigación por el sentido del ser en general y no por el sentido de un determinado tipo de ser (*ser-ahí*). Pero solo si ahora se entiende que el ser en general es la cosa, es decir, el tener lugar o el combate entre lo que aparece y lo que se sustrae. Ese combate es precisamente la «verdad del ser». Así, ya no se trata, como en la ontología, de las determinaciones generales de las cosas (las categorías), sino de los rasgos del ser (aparecer/sustraerse; ocultarse/des-ocultarse). Este múltiple final de Heidegger anunciado en la *Carta* se puede entender a su vez como la múltiple y reiterada reinterpretación de aquel *ser-ahí*, pero ahora como *ahí*, lo abierto, la luz, el *claro* donde a un tiempo tienen lugar el ser y el hombre.

Con esta reinterpretación de *Ser y tiempo* que se anuncia en la *Carta* se expresa un vuelco definitivo de la versión moderna del sujeto: el hombre no aparece en el centro como la génesis del ser, sino más bien como un deudor del ser o del lugar (ahí) que ocupa («pastor del ser», se dice en la *Carta*). Se infravalora la crítica al «humanismo», que tanta retórica ha despertado en la recepción de Heidegger, si solo se interpreta como una crítica al significado «hombre». Mucho más allá, la crítica apunta a la suspensión misma del significado de una «figura central» (alma, espíritu, sujeto, conciencia, dios). Tampoco el ser o la existencia (el hombre) tienen ese significado *central*, pero justo en esa carencia encuentran precisamente su única prioridad. La caída del humanismo es la caída del papel de esa figura. Pero eso no significa la liquidación del hombre sino solo de su función metafísica. La *Carta* reclama más bien un camino de vuelta al hombre desde el humanismo y la metafísica; un paso atrás, que se deja ilustrar así, siguiendo de nuevo el símil de la caverna: de lo que se trata no es de ascender a la verdad —esa fue la tarea de la metafísica, aquella por la que podemos hablar de su propia historia— sino de descender

desde la subjetividad lógica, centro del ser, a las cosas, envueltas siempre en sombras. El mismo descenso no dejaría de ilustrar la única ática posible, que nos acercaría a la pobreza de las cosas: sería más un camino de reconocimiento que de conquista, porque no se trata de atrapar conceptualmente, sino de ver y experimentar lo que hay, el ser. En este contexto se inscribe el pasaje de la historia de Heráclito que reproduce la *Carta*: el viejo filósofo amonesta a los curiosos que han ido a visitarlo en su elevada tarea de pensar y se desilusionan al verlo sentado junto a un horno de pan, protegiéndose del frío: «también aquí están presentes los dioses», les dice. En definitiva, no hay un principio superior que se pueda constituir en la verdad o el bien y rija el conocimiento y la acción. La ética misma es el lugar, la estancia, pero no una privilegiada: cualquiera es verdadera precisamente porque *es*.

Quizá, tras este recorrido se puede entender mejor el punto de partida expreso de Heidegger: el *ahí* —*es* decir, el lugar— es irrepresentable, justo porque toda representación siempre viene después. La metafísica, que define el reino de la representación, viene efectivamente después, bajo la figura central del hombre, a separar dos mundos, el de las sombras y el de las cosas (el de las cosas y el de las ideas), que de suyo son indisociables. Frente a la metafísica y el humanismo, cabe pensar las cosas fuera de la lógica: la tarea de la filosofía pasaría por configurar ese pensar más allá de las condiciones previas establecidas, lo que también pasa por pensar *fuera* de la subjetividad. Pero ¿cómo se puede pensar fuera de la lógica y del sujeto? En definitiva, ¿cómo se puede pensar la cosa si parece obligado que ha de hacerse *desde* una determinada posición, aquella que el humanismo localizó en el hombre? Lo que se sugiere ya en la *Carta* evoca aquel descenso aludido: en lugar de pensar lógicamente, reconocer que el mismo *lógos* es anterior a la lógica y tiene que ver con ese dejar ser a las cosas (libertad), que no necesita reglas: en lugar de pensar las cosas a partir del hombre, pensar el hombre a partir de las cosas, porque «el hombre es el pastor del ser», no su productor.

«Carta sobre el humanismo»

Pero para que nosotros, los que vivimos ahora, podamos llegar a la dimensión de la verdad del ser y podamos meditarla, no nos queda más remedio que empezar por poner en claro cómo atañe el ser al hombre y cómo lo reclama Este tipo de experiencia esencial nos ocurre en el momento en que nos damos cuenta de que el hombre es en la medida en que exista. Si empezamos por decir esto en el lenguaje de la tradición diremos que la ex-sistencia del hombre es su substancia. Es por eso por lo que en *Ser y tiempo* vuelve a aparecer a menudo la frase: «La "substancia" del hombre es la existencia» (págs. 117,212 y 314). Lo que pasa es que, pensado desde el punto de vista de la historia del ser, «substancia» ya es la traducción encubridora del griego ousia, una palabra que nombra la presencia de lo que se presenta y que normalmente, y debido a una enigmática ambigüedad, alude también a eso mismo que se presenta. Si pensamos el nombre metafísico de «substancia» en este sentido (un sentido que en *Ser y tiempo*, de acuerdo con la «destrucción fenomenológica» que allí se lleva a cabo, ya está en el ambiente), entonces la frase «la "substancia" del hombre es la ex-sistencia» no dice sino que el modo en que el hombre se presenta al ser en su propia esencia es el extático estar dentro de la verdad del ser. Mediante esta determinación esencial del hombre ni se desechan ni se tildan de falsas las interpretaciones humanísticas del ser humano como animal racional, «persona», o ser dotado de espíritu, alma y cuerpo. Por el contrario, se puede afirmar que el único pensamiento es el de que las supremas determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la auténtica dignidad del hombre. En este sentido, el pensamiento de *Ser y tiempo* está contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca a lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente, piensa contra el humanismo porque este no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura. Es claro que la

altura esencial del hombre no consiste en que él sea la substancia de lo ente en cuanto su «sujeto» para luego, y puesto que él es el que tiene en sus manos el poder del ser, dejar que desaparezca el ser ente de lo ente en esa tan excesivamente celebrada «objetividad».

Martín Heidegger, «Carta sobre el humanismo[9]»

Hiperión

El primer hijo de la belleza divina es el arte. Asi ocurrió entre los atenienses. La segunda hija de la belleza es la religión. Religión es amor a la belleza.

[…]

«¡Bueno!», me interrumpió alguien, «eso lo entiendo, pero cómo ese pueblo poético y religioso pudo ser a la vez también un pueblo filosófico, eso es lo que no vea.»

«¡Pues sin poesía no hubiera sido nunca un pueblo filosófico!», dije.

«¿Qué tiene que ver la filosofía», me respondió, «qué tiene que ver la fría excelsitud de esa ciencia, con la poesía?»

«La poesía», dije seguro de lo que decía, «es el principio y el fin de esa ciencia. Como Minerva de la cabeza de Júpiter, mana esa ciencia de la poesía de un ser infinitamente divino. Y así confluye al fin también en ello lo que hay de incompatible en la misteriosa fuente de la poesía».

Friedrich Hölderlin, *Hiperión*[10].

El poema y la cosa

La filosofía de Heidegger, desde su primera gran formulación unitaria (pero interrumpida) hasta sus opúsculos tardíos —«caminos» que se pierden en el bosque—, puede ser interpretada como un intento recurrente por referirse a lo más próximo, el *ahí* del que se trata en cada caso. En realidad, eso es lo que se abarca en toda su obra bajo el ambiguo término «ser». La cuestión del ser es la cuestión del propio *ahí*. *Ser y tiempo* constituyó el primer análisis que dio como resultado el encuentro de un sentido para ese *ahí* ligado a la temporalidad o el tiempo. El tiempo, se decía, no es la ininterrumpida sucesión en la que se inscriben las cosas bajo determinadas condiciones, sino el entramado o fondo según el que tienen lugar las múltiples remisiones, para empezar las suyas propias: futuro, pasado y presente, que coexisten como unidad compleja y diferenciada. En ese marco, «pasado» no es lo que ha desaparecido del todo, de manera que no quepa la posibilidad de referirse a ello, sino aquello que aparece como definitivamente perdido e irrecuperable, pero que comparece justo de esa manera (porque si no compareciera de alguna manera, ni siquiera se podría decir que es pasado). Cualquier intento por reducir ese pasado pasa por convertirlo en presente y hacerlo disponible bajo enunciados cuya estructura lingüística, por otra parte, no diferirá para referirse al futuro: en la proposición lingüística los tiempos parecen igualados.

En ese sentido, con anterioridad (véase el capítulo «La verdad y el arte») se trató el carácter secundario que para Heidegger tiene el enunciado, pero se hace preciso volver a ello para vislumbrar qué puede querer decir lo de pensar el *ahí* sin pasar por la forma lingüística de la proposición y, en definitiva, fuera de la subjetividad lógica. La pregunta es si de verdad el lenguaje, que es lingüístico en el señalado sentido de captar la realidad mediante proposiciones, tiene también la cualidad de decir y poner de manifiesto la cosa. Se podría objetar que también la proposición pone de manifiesto la cosa y que ese es justo su objetivo. Resultará claro que se trata de dos modos diferenciados de poner de manifiesto: el uno ligado a la forma de la proposición (vínculo entre un sujeto y un predicado); el otro, al decir sin más. Esa diferencia fue ya tratada como tema en

Ser y tiempo, a propósito de la diferencia entre el enunciado y la interpretación, la lógica y la hermenéutica. Pero en ambos casos se trata de lenguaje: en el primero, lo que se dice se identifica con lo verdadero; en el segundo, se reconoce que la verdad no tiene lugar en la proposición, sino que se juega antes, en el propio decir y no en lo dicho. En definitiva, se apunta a si es posible algo así como referirse originalmente al decir sin que eso aparezca de inmediato como un enunciado. ¿Pero cabe semejante eventualidad? Si cabe, parece que será solo como eventualidad, pero quizá ella misma esté ocurriendo sin manifestarse, precisamente cuando se habla y no se formulan proposiciones cuya pretensión resida en *conocer* la cosa y no en *decirla*. De esta diferencia entre conocer y decir, así como de la prioridad del decir frente al conocer, trata toda la obra de Heidegger. En cierto modo, justo aquí reside su punto de partida, indisociable de su lectura de los griegos (no de «Grecia» como fenómeno cultural estereotipado por completo) y en concreto de textos muy señalados de Heráclito, Parménides, Anaximandro y de algunos poetas, como Píndaro y Sófocles.

Será difícil llegar a entender a Heidegger sin la compleja y a veces violenta lectura de esos textos, malinterpretada como «retorno a los presocráticos» para pensar *como* ellos. Lo relevante de su lectura pasa por reconocer un sentido original de ciertos términos —*phúsis* (naturaleza), *alétheia* (verdad) y *lógos* (lenguaje)— ligado a un *movimiento* que no procede de una facultad lingüística, sino de las cosas. Esta perspectiva reconoce que antes de su uso proposicional y comunicativo, que para Heidegger siempre será algo derivado, el lenguaje procede y a la vez remite a ese *ahí* que, por otra parte, viene a evidenciar el hundimiento de todo significado en su pretensión de conocer la cosa. A partir de la experiencia de ese hundimiento se puede entender el sentido trágico y la tragedia misma, que presenta la incompatibilidad entre el *lógos* y el hombre (y su lenguaje), tal vez porque este último haya traducido el *lógos*, inherente a la misma cosa, como «lógica», que solo tiene que ver con el pensamiento y la idea.

Queda claro pues que la cuestión del lenguaje no se juega en la lógica ni en la proposición, sino en la cosa, que es irrepresentable, pero no indecible. Pensar el lenguaje pasa, así pues, por decir la cosa. Para ello, es obvio, ni lo que habitualmente se ha entendido como ser de la cosa —la substancia— ni como lenguaje —el instrumento de la expresión— tiene validez. Para empezar, porque la propia expresión «ser de la cosa» deja de tener sentido desde el momento en

que la cosa en sí misma es el ser y no hay más ser que el de la cosa. Ese fue el resultado específico que se ganó en Heidegger al comprender el ser a partir de la verdad (véase el capítulo «La verdad y el arte»). Al llegar a este punto, la filosofía tiene que reinterpretar la cosa ajena al significado de substancia, que después de todo solo refleja el carácter invariable y permanente de la cosa, pero no su movimiento: el complejo de remisiones que se da cuando ella misma tiene lugar. Heidegger ensaya aquí una tarea similar a la de Aristóteles en su tiempo, pero ya totalmente extraña a su resultado: cómo pensar la cosa más allá de la ontología, que en definitiva solo significa: «teoría de la cosa». ¿Es que ese pensar ya no puede ser teórico? ¿Y qué sentido puede tener eso? Si para pensar la cosa, mediante el concepto de substancia (*ousía*), Aristóteles elaboró una *Física* y una *Metafísica*, Heidegger ya no puede, después de la *Ontología fundamental*, elaborar una «teoría filosófica», que en definitiva volvería a reiterar la ontología. ¿Cómo proceder entonces?

La filosofía de Heidegger bordea en este punto de nuevo el abismo, cuando no lo busca directamente, al menos de forma metodológica: si no hay una cosa que explicar, y por lo tanto no cabe el análisis (explicar, después de todo, pasa por analizar y reconocer una causa para lo que se da), ni un instrumento para hacerlo, que sería el lenguaje, quizá sea porque lo que *se dice* no procede de un sujeto hablante que se refiere con el lenguaje a la cosa, sino de la cosa y del lenguaje mismo. No es así el hombre quien posee el lenguaje, sino el lenguaje al hombre, que habla por su medio. La ontología revelaría aquí a un tiempo su fracaso y su ficción: el lenguaje pasa a ocupar la perspectiva de aquello anterior (recuérdese: pre-ontológico), de la misma manera que lo radicalmente anterior es también la cosa, que es la que se deja mostrar de esta o de aquella manera. Resuena aquí de nuevo aquel *lógos* de Heráclito, «según el que llega a ser cada cosa»; también aquel sentido de *phúsis*, como manifestarse de la cosa. Pero esos términos no resultan convocados para substituir a la lógica, sino para revelar su propio origen y sentido; en definitiva, para revelar una pérdida. En cierto modo, el reconocimiento de esa pérdida tiene un valor teórico y no hace más que ejecutar aquella mentada «destrucción» programada al inicio de Heidegger, en *Ser y tiempo*: es nuestro pensar el que depende de la cosa y no la cosa del pensar, y el que tiene en todo caso la misión de cuidarla; lo que aquí significa: dejar que aparezca sin imponer su aparición (técnica). El lenguaje, de forma solidaria, es la manifestación misma del ser, pero en la medida en que «ser» significa no solo lo

que se presenta sino también lo que en ese presentarse se queda atrás (el fondo o sentido). De serlo genuinamente, el lenguaje daría cuenta de eso que no aparece, de la misma manera que la vida tendría que dar cuenta de la muerte y la cosa manifestar a la vez su presencia y su ausencia: en realidad solo vemos una cara de las cosas, de la misma manera que solo podemos estar en una orilla. Lo que no comparece, además de la muerte, puede recibir diversos nombres, pero todos son señalados por guardar un sentido común de sustracción y desistimiento que remiten al fondo y el sentido: la belleza, el silencio, lo sagrado. Si la belleza se manifestara de forma localizada, por ejemplo en una pintura, ya no sería la belleza, sino algo de lo que tendríamos un concepto. Si el silencio se manifestara con ruido, sería justamente voz, pero no silencio. Por último, si lo sagrado se hiciera presente, entonces sería lo profano. Definitivamente, la pérdida y su reconocimiento, que tiene lugar como *memoria*, guardan una papel teórico decisivo, al punto de tener el poder de modificar el sentido mismo de lo que se entiende por «teoría».

Sin embargo, hacer relevante eso que no aparece nos lleva a un límite metodológico: tematizarlo, que es lo que hizo la ontología, nos haría de nuevo perder la cosa; no hacerlo, en cambio, significaría la renuncia a la propia filosofía. Heidegger ensaya un camino *crítico*: mostrar la belleza, el silencio y lo sagrado como aquello que hace acto de presencia, aunque justamente como no-presencia, como si ahora se quisiera hacer relevante el sentido, pero como tal sentido en particular y no como algo de lo que de inmediato se pudiera decir que es el ser y formularse en proposiciones. En cierto modo, el ensayo de Heidegger pasa por abandonar incluso el propio término «ser», que se ha vuelto en exceso equívoco como término por estar siempre vinculado a lo ente. Pero como todo se ha reducido a ente y parece que ya no hay *otro* modo de entenderlo, se podría sugerir uno que rompiera la pura uniformidad, ¿por qué no reinterpretar lo que aparece, lo que es en cada caso «ahí», fuera de la diferencia ser-ente y de la relación causa-efecto? Así caería también el propio método, cuyo sustento residía en encontrar para cada ente (para cada manifestación) una explicación bajo un ente superior (el ser). En lugar del método, *camino*, es decir, descripción del *ahí*: interpretación de lo que es anterior y se impone como fuente de todo, la cosa. Este modo de proceder no dejaría a su vez de reinterpretar la diferencia como inherente al propio ser del lenguaje y de la cosa. «El lenguaje es la casa del ser». Ahora la situación se ha invertido: la casa no significa una substancia,

sino una diferencia entre el exterior y el interior; sin la cual no es posible habitar: si todo fuera dentro, como si solo hubiera fuera, no habría casa. «Casa» es la misma definición de límite, si se quiere, el propio umbral que sostiene la diferencia entre afuera y adentro. En este sentido es el lenguaje la casa del ser, y en ese mismo sentido puede reinterpretarse el ser como umbral o diferencia, un umbral que por principio es indefinible e irrepresentable. Se puede definir el afuera y el adentro como si fueran posiciones y estados, pero ¿qué estado representa el umbral? Justo aquello donde no se puede estar y que resulta inhabitable. Sin embargo, sin umbral, que hace al mismo tiempo de entrada y de salida, no hay casa: adentro y afuera. La conjunción de los opuestos —entrada y salida— no posee definición, como no la tiene tampoco la partícula «es» por medio de la cual se pasa del sujeto al predicado, de lo uno a lo otro, sin que ello mismo sea un estado, sino tan solo el propio tránsito.

En este mismo sentido cabe hablar del lenguaje (*lógos*) como tránsito, en la medida en que no cae de un lado ni del otro, sino que dispone los lados, lo que tiene que aparecer de una u otra manera, por ejemplo, como anterior (el sujeto) o como posterior (el predicado): pero también como presencia o ausencia, como voz o silencio: ¿acaso el silencio no aparece de alguna manera, precisamente en lo dicho? En caso contrario, como señalaría Heidegger, ni siquiera tendríamos la posibilidad de referirnos a él. Del mismo modo, la belleza tiene que comparecer, pero justo como aquello que no puede hacerlo de modo localizado ni identificado según un concepto. Así se puede entender ahora de nuevo aquella comprensión de la obra de arte a partir del límite o combate entre la tierra (lo oscuro, que no comparece) y el cielo o el mundo, que es la expresión e imagen de la obra. Mientras que de la tierra o el cielo todavía cabe una representación, en la medida además en que de ello tenemos concepto, del límite entendido como ese combate entre lo uno y lo otro no cabe ninguna; es irrepresentable. Lo que no puede ser representado es justamente el límite entre lo uno y lo otro, sino solo lo que cae a cada lado. La cosa entendida a partir del sentido significará ya en estos escritos tardíos la cosa no substantiva, a partir de la señalización de un umbral o límite que a su vez no puede aparecer como tal, sino solo estar indicado.

Cuando Heidegger señala a Hölderlin lo reconoce en este sentido, como «poeta», es decir, como aquel que no comunica significados, sino que *indica y*

dice las cosas. No cabe exponer aquí la controvertida relación entre el filósofo y el poeta, que se eleva a momento decisivo de la propia obra de Heidegger. La lucidez poética de Hölderlin ilumina la presunción del propio Heidegger, sobre todo en un punto: para el filósofo, Hölderlin representa simplemente una tarea imposible en el horizonte moderno, por eso su poesía remite al otro comienzo: *decir la cosa*, devolver al lenguaje su capacidad de nombrar antes que significar. Si la cosa ha pasado a identificarse con su representación, donde aparece desvelada por completo, en el enunciado no tiene lugar la cosa sino su suplantación. «Poético», por el contrario, no sería tratar de decir mejor o de modo más bello la cosa, porque cualquier intento en ese sentido fracasaría. Más bien, consistiría en *no decir la cosa*, solo indicarla. ¿Cómo podemos imaginarnos un decir que consista en no-decir? Bajo cierta perspectiva, ese fue para Heidegger el intento mismo de Hölderlin, quien incluso lo habría tematizado como concepto al distinguir entre un tono de fondo (el sentido), que no aparece, y la tendencia a aparecer de ese tono, tendencia que hace acto de presencia como apariencia o carácter artístico. La parte más decisiva de la reinterpretación de Hölderlin en los ensayos de Heidegger persigue identificar ese extraño tránsito entre decir y no decir, un tránsito que es el que propiamente caracteriza aquello que podemos llamar poético: la señalización de una verdad que no puede comparecer bajo pena de desaparecer; en suma, la identificación de lo indecible por medio de su permanente desidentificación. Si la propia interpretación hölderliniana de la tragedia va en esa dirección, Heidegger la hace suya para su comprensión de la cosa, que ya no puede ser identificada de forma óntica y lógica con significados como los de naturaleza, dios o la belleza, porque de lo que se trata, más bien, es de constatar la pérdida de esos significados y reconocerla como tal.

Tal vez así, a través de la pérdida, se pudiera reconocer un sentido anterior a cualquier contenido y localización: la naturaleza, como lo divino o la belleza, no es más que lo que no aparece, pero se manifiesta como tal (como no aparecer) en las cosas, es decir, en el rayo, la fuente, el río, la montaña, la casa, el mar, el compañero… El todo ahora no es el conjunto de esas cosas, sino el tránsito que tiene lugar en cada una de ellas, un tránsito que no puede identificarse con estado ni substancia, sino como des-ocultamiento. En el opúsculo «La cosa», de esta época tardía, Heidegger intenta de todos modos caracterizar ese tránsito o fondo que justo deja aparecer a la cosa como cosa. Lo que hace así es describir

el *ahí*, el lugar que no se puede representar. La cosa, en efecto, es indefinible. ¿Acaso no liquidamos la cosa desde el momento en que la conocemos?, ¿no la volvemos así un mero producto o un objeto, es decir, algo lógico? En realidad, ¿incluso no *conoceríamos* mejor la cosa si tan solo renunciáramos a su conocimiento y la nombráramos? Mediante este nombrar, ¿no se devolvería el ser a las palabras? ¿Y si ellas, más que significar, solo tuvieran la pretensión de nombrar, indicar? Tal vez en ese caso, las palabras no serían algo distinto de las cosas. Sin duda esta propuesta que procede de Hölderlin es recogida por Heidegger para remitir a otra forma de conocer, próxima al recordar. Si en *Ser y tiempo* se describió con todo lujo de detalle cómo nuestro conocimiento de la cosa comenzaba originalmente en nuestro trato con ellas —los zapatos que me pongo para andar bajo la lluvia o las sandalias al sol—, de manera que la cosa aparecía antes de cualquier conocimiento teórico y, a la vez, en un marco de remisión específico a otras cosas —zapatos y lluvia; sandalias y sol; el suelo, lo que está abajo, y el cielo, lo que está arriba—, ahora, más allá del sobrentendido trato, que solo dice que las cosas aparecen en un ahí siempre determinado, *tematizar* la cosa (esto es, el ser) pasará por indicar ese conjunto de direcciones que se manifiestan en cada una, pero sin que se presenten como tales: la cosa aparece justo como cruce de esas dimensiones anteriores, a saber, como el *cielo* y la lluvia o el sol; como la *tierra* que soporta el calzado y también lo destroza; pero también como aquel que se lo pone porque no puede o no sabe andar descalzo, lleno de límites físicos y por eso mismo *mortal*. En fin, porque esa pretensión mortal no aparecería si no se opusiera a lo *inmortal* y divino. Articulados como un aspa cuyo cruce define la cosa, es decir, el ser cuando ya no se tiene siquiera que llamar así y puede, por eso, ser tachado (*ser*), se pueden reconocer la cuaternidad del *cielo* y la *tierra*, los *mortales* y los *inmortales*—, en definitiva, la cosa como tránsito permanente de lo uno a lo otro, sin que lo uno o lo otro puedan determinarse por separado (la tierra no tiene lugar sin el cielo, ni lo mortal sin lo inmortal; entre los cuatro rige una diferencia irreducible: lo uno no puede ser lo otro, pero no puede tampoco ser sin lo otro).

Lo que propiamente define a la cosa según esta descripción es *ser-lugar*, constituir el lugar, el ahí a partir del cual tiene sentido hablar del espacio y del tiempo. No existen, en efecto, el espacio y el tiempo en los que se inscribe la cosa: ellos son uno con la cosa. No hay un espacio abstracto, del mismo modo que no hay una cosa abstracta. Ella es siempre lo que está ahí y tiene sentido, no

como opuesto a lo abstracto, sino de forma original. En la poética imagen de la cuaternidad, el hombre no habita enfrentado a las cosas, como si fuera un sujeto que dominara los objetos a su alrededor, porque el humano mismo es solo un elemento más de esa cuaternidad, el mortal, del que resultan inseparables los demás elementos. En esta cuaternidad, frente a la trinidad teológica que resuelve dialécticamente mediante el espíritu la relación entre lo humano y lo divino, y deja de lado la naturaleza, se vuelve a reconocer un umbral doble, entre la tierra y el cielo, como había aparecido ya en el escrito sobre el arte, pero también entre los divinos y los mortales. Ese umbral puede nombrarse «sagrado», justo porque no aparece. Esto no es lo divino, frente a lo humano, sino la señal que caracteriza la diferencia entre divinos y humanos, es decir, entre lo que se sustrae y lo que aparece, disponiendo dos lados de suyo indiscernibles: tan difícil e imposible es definir lo divino como lo humano. Si hubiera que reconocer a esta luz qué acaba reconociendo Heidegger como el sentido buscado, sin duda habría que decir: la cosa, precisamente porque bajo esta interpretación el ser no es distinto del sentido, a diferencia de la substancia que sí era diferente de la cosa. Pero el sentido es la cosa de la misma manera que el lenguaje es la casa: umbral o ente, inter-cisión no habitable, pero que por eso mismo constituye la esencia misma —la verdad misma, el tránsito— de todo habitar («poéticamente habita el hombre…»).

En su aparente y retórico manierismo, que roza siempre lo kitsch, la descripción de Heidegger vuelve a revelar un resultado cuya lucidez resulta inconmensurable respecto a cualquier teoría: cuando se habla del *entre*, se está hablando de la ex-sistencia, es decir, de una permanente relación entre estar dentro (insistir) y estar fuera (desistir), al punto de que por ser cabe entender esa relación o tránsito entre insistir y desistir. Si hubiera que caracterizar el ser (lo que hay), en suma la cosa, solo se podría hacer localizando ese ser en el *entre*, que es tanto como no localizarlo. De alguna manera, más allá de la idílica versión a que suena la descripción del ser o la cosa, el *entre* constituye al final de Heidegger el único *lugar* reconocible, pero es un lugar que anuncia también silenciosamente el destierro, la falta de patria, porque en el entre no se puede vivir. La idílica cosa se vuelve así también expediente para pensar ese intermedio inhóspito en el que nos encontramos. Frente a la reconciliación dialéctica de la historia anunciada al final de la metafísica de Hegel, en Heidegger se constata la relación entre lugar y no-lugar, tierra y destierro, pero

como una relación irresoluble. Ahora, tanto el poeta como el pensador tienen el mismo motivo, aunque sus caminos difieran: pensar y decir el entre, el abismo, que de suyo es inefable e indiscernible. Si la poesía puede mantenerse en esa demora de decir lo que no se puede decir, porque de todos modos aparece de alguna manera —«el dolor petrificó el umbral» (Trakl)—, ¿puede la filosofía persistir en esa descripción o debe más bien desaparecer, toda vez que ha mostrado su propia imposibilidad? En la filosofía de Heidegger, el sentido mismo de teoría se ha transformado.

Epílogo

Tal vez Heidegger solo escribiera una obra mayor a partir de la cual se produjo una deriva, como consecuencia inevitable de su propia formulación. En todo caso, la relación entre *Ser y tiempo* y la obra posterior sigue siendo determinante para la comprensión de su filosofía: sin aquella exposición negativa resultaría difícil explicar el ambiguo discurso posterior. Incluso sus mejores resultados ulteriores habrían ganado relevancia filosófica de no sobrentender una nueva ontología positiva, aunque no apareciera bajo ese título. Porque la verdadera ontología, y eso procede directamente de su obra principal, solo puede ser la que se adelanta para desmontarse a sí misma. Que no hay ontología positiva es en realidad un resultado de la mejor lectura de Heidegger, como lo es el reconocimiento de que la poesía tiene una validez trascendental (como condición de posibilidad de decir), pero no trascendente (como discurso válido sobre algo). Su llamada a Hölderlin, en este sentido, ha de juzgarse a esta luz, separando lo que le pide en préstamo al poeta de lo que le quita y mistifica. Otro de sus resultados es el reconocimiento de que lo que se da en llamar «historia» no es un desarrollo que se pueda reconstruir lógicamente, sino el momento en el que siempre estamos, que se nos revela en toda su concreción a nosotros, los herederos, a fin de descifrarlo en su sincronía, pero no en su inaccesible desarrollo. La reflexión sobre el sentido de habitar a partir de la inquietante metáfora de la casa y la inhospitalidad es otro de sus logros, a pesar del tono litúrgico que rebaja el alcance de su razonamiento. Todo esto confiere a Heidegger una magnífica y a la vez extraña lucidez que a veces se tambalea, como cuando coquetea, aunque sea de forma lejana y evocadora, con la expresión «otro comienzo». Tendría que haberse preguntado a partir de qué puede darse, porque lo otro, según su propia descripción, siempre comienza a partir de una interpretación implícita del ser, de la que ninguna declaración *nueva* nos absolverá. «Comienzo» sí fue, en cambio, reconocer qué hay de irremediable en ese ser que se presenta, tal como él hizo descubriendo la muerte

en términos filosóficos. Pero comienzo no es anticipar proféticamente futuros, que con probabilidad también serían catástrofes, por el mero hecho de anticiparlos. En lugar de esa consecución futura, más decisiva resulta aquella interrupción del significado de tiempo pergeñada en su obra cumbre bajo el «sentido» y la «existencia», donde el tiempo es el tránsito obligado a cada paso, pero no el tránsito obligado a otra época.

Heidegger llena toda esa ambigüedad que lo hace a un tiempo frágil y poderoso, clarividente —precisamente cuando reconoce las sombras que constituyen lo que se ve— y oscuro —cuando le devuelve a las sombras la categoría de principio de la filosofía. En su permanente auto-desfiguración se representa su obra, sobre todo en esa confusión del contenido con su expresión, en la que muchas veces esta hace el papel de aquel. Pero también en esa confusión aflora un sentido original de «teoría» que ninguna teoría al uso puede siquiera presentir, tal vez porque él reconociera filosóficamente la imposibilidad de una distancia que garantizara esa ficticia objetividad que muchas veces se esgrime de forma más ideológica que metodológica: después de haber leído a Heidegger resulta imposible sobrentender una neutralidad de la empresa científica o la investigación histórica.

Así, la «cuestión Heidegger» no pasa ya solo por condenar ni justificar al personaje por su error nazi, que quizá ni siquiera fuera un error, sino una convicción; ni por el antisemitismo que ahora aflora con la publicación de sus *Cuadernos negros*. Heidegger no fue lo que quisiéramos que hubiera sido. Puede que incluso fuera lo contrario. Pero reprochar eso como «falta» histórica o defecto personal despista respecto a la cuestión de su obra, para muchos prohibida a partir de su biografía, que perversamente se ha vuelto principio metodológico de interpretación. Las cosas son mucho más graves y difíciles de lo que cualquier aspecto biográfico pueda importar y su filosofía, en la cumbre de la paradoja, ayuda sobremanera a pensar la catástrofe. Respecto a su vergonzante silencio —denunciado por tantos, y algunos con tanta severidad, como Marcuse, Celan o Derrida—, de mediar una palabra, esta debería haber tenido un alcance muy distinto y superior al de la mera disculpa personal, que quizá habría ahondado más en la miseria del personaje, por más que lo disculpara ante la opinión pública. Como lleno de tristeza le dedicó Paul Celan, esa «palabra aún por venir» nunca iba a llegar, seguramente porque no podía

llegar. Si hubiera que relacionar al personaje con su obra, invirtiendo el actual desequilibrio a favor del personaje, por supuesto que no habría que olvidar su filiación, pero tampoco que el reaccionario profundo que buscó de modo muchas veces folclórico su refugio en la tierra natal, pensó y describió filosóficamente como ningún otro la ausencia de lugar, el destierro y la intemperie total de los que ninguna patria puede salvarnos. Tampoco habría que olvidar que el reaccionario fue también el responsable de demoler la tradición y al mismo tiempo denunciar el incondicionado progreso sin conciencia que nada parece detener, reconociendo en ambos —la tradición y el progreso— su interna falsedad y sugiriendo que solo a partir de ese reconocimiento sería posible pensar y decir en el futuro una palabra, aunque ya no fuera filosófica. Heidegger culmina una tradición falsificada contra la que de todos modos se revolvió, descubriendo en la luz de su verdad el potencial para conducir al error. El nazi Heidegger que no pudo ser marxista desmontó esa misma noción de verdad.

Pese a todo, de su lectura podría surgir un lector que aprendiera a reconocer, más allá de la ambigüedad que él mismo elevó a realidad heroica, el sentido de esa *interrupción ontológica* del tiempo que fue la cumbre de su filosofía. Para ese lector de Heidegger, el sentido heroico tendría que encontrarse más bien en esa interpretación de las páginas de *Ser y tiempo* y en un puñado más de escritos. Allí, más allá del personaje, se encontrará el lugar de un posible lector cuya «buena fe» no lo excuse de leer su obra como sospechosa de esconder un peligro y le permita también, de ese modo, descubrir un error.

Algo más tarde, la inolvidable experiencia de poder encontrar a Paul Celan, el judío, que a finales del semestre de verano de 1967 (el 24 de julio) debía leer sus poemas ante un auditorio gigante: «Hace mucho tiempo que deseo conocer a Paul Celan. Es el que más destaca, pero el que más se retrae. Lo sé todo de él, también la grave crisis de la que ha sabido salir por sus propias fuerzas en la medida en que un hombre es capaz de hacerlo». Era un encuentro difícil, debido a esa carga paralizadora del pasado que, en principio, no permitía ningún acercamiento entre ambos. Pero, frente a todas las previsiones, Celan aceptó la invitación de Heidegger para acudir a su cabaña de Todtnauberg. El 25 de julio de 1967 tuvo lugar el diálogo redentor, pero nada salió a la luz. La decepción de Celan tiembla entre las líneas escritas en el libro de huéspedes de la cabaña: «En el libro de la cabaña, con la mirada puesta en la estrella del pozo, albergando en el corazón la esperanza de una palabra aún por venir. Con fecha del 25 de julio de 1967: Paul Celan».

Sea como sea, el 1 de agosto de 1967, Paul Celan escribió en Fráncfort el poema «Todtnauberg», que no se publicó hasta 1968 en una edición bibliófila:

> ÁRNICA, BÁLSAMO CONSOLADOR, un
> trago del pozo coronado
> por una estrella,
>
> en la
> cabaña,
>
> en el libro
> —¿quién escribió su nombre
> antes del mío?—,
> en el libro,
> Líneas escritas que hablan
> de una esperanza, hoy,
> en una palabra Pensante

por venir (si
tardanza)
una palabra
esperada en el corazón.

Abruptos suelos del bosque,

orquídeas y más orquídeas,
aisladas,

Duro, lo que más tarde, al caminar
parece claro,

quien nos conduce,
este hombre
que nos escucha,

por los
senderos de leños, semirrecorridos,
de la ciénaga

Húmedo,
mucho.

Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*[11].

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

La obra publicada de Heidegger en español excede sobradamente los límites para una primera aproximación y resulta suficiente para formarse una idea cabal de su obra. Hoy ya es posible leer a Heidegger sin necesidad de conocer la lengua alemana, asunto impracticable hace solo unas décadas. De todos modos, una iniciación en su lectura exige una previa orientación mínima, pues la naturaleza de sus escritos se confunde, sobre todo entre dos tipos: los publicados por el propio autor en vida y las lecciones escritas para ser leídas en sus clases, pero que desde 1975 se publican también en el marco de su *Obra completa*, todavía inacabada. Considerada esta distinción y si se tiene intención de saber realmente qué y cómo escribía Heidegger, lo más acertado será empezar por la obra publicada en vida, a pesar de que es con seguridad la que presenta mayor dificultad.

Elegido este camino, mi sugerencia sería comenzar a su vez por lo aparentemente más difícil pero que a la postre puede ahorrar mucho esfuerzo: *Ser y tiempo*. Solo el que haya leído ese libro podrá decir en qué consiste la filosofía de Heidegger. Hay dos versiones disponibles: la antigua de J. Gaos, editada por F.C.E., México (1951), y la de J. E. Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile (1997) y reeditada por Trotta, Madrid (2003). La primera ensaya una suerte de conceptualización terminológica que le resta soltura expresiva al texto a cambio de resultar precisa. La segunda le devuelve la soltura expresiva a cambio de resultar conceptual mente más inespecífica.

La continuación de la lectura posterior a *Ser y tiempo*, incluso teniendo en cuenta solo lo publicado en español, será más complicada. Mi propuesta es considerar en su conjunto los grupos de ensayos y trabajos seleccionados y publicados bajo forma de libro por el propio autor, en concreto los cuatro más importantes (dentro de ellos, señalo los ensayos que me parecen más relevantes):

Caminos de bosque (trabajos de 1935 a 1946), trad. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza editorial, Madrid 1995. Seguramente es el volumen de ensayos más afortunado: todos los trabajos resultan altamente representativos. Entre ellos se encuentra: «El origen de la obra de arte».

Hitos (trabajos de 1919 a 1961), trad. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza editorial, Madrid 2007. De los numerosos y diversos trabajos de este volumen, sugiero esta sucesión: «¿Qué es metafísica?» (1929), «De la esencia de la verdad» (1930), «La teoría platónica de la verdad» (1931/32), «Epílogo a "Qué es metafísica"» (1943), «Carta sobre el humanismo» (1946), «Introducción a "Qué es metafísica"» (1949).

Conferencias y artículos (trabajos de 1936 a 1952), trad. de E. Barjau. Serbal, Barcelona 1994. Del volumen, que igualmente recoge trabajos importantes, sugiero, por este orden: «La pregunta por la técnica», «Superación de la metafísica», «Construir, habitar, pensar», «La cosa» y los tres últimos, sobre Parménides y Heráclito: «Logos», «Moira» y «Aletheia».

De *camino al habla* (trabajos de 1950 a 1959), trad. de I. Zimmermann, Serbal, Barcelona 1987. Todo el volumen es relevante; de modo especial, los ensayos: «El habla» y «La esencia del habla».

Nietzsche (lecciones y trabajos de 1936 a 1946), trad. de J. L. Vermal, Destino. Barcelona 2000. El volumen no reúne propiamente ensayos dispersos, sino la dedicación de Heidegger a Nietzsche en la década mencionada, publicado en 1961. Es una clave fundamental de su versión de la historia de la metafísica, aunque su tesis principal se encuentra recogida también en el ensayo «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"» (1943), contenido en *Caminos de bosque*.

Aunque mi propio libro no haya tenido en cuenta la obra del joven Heidegger, anterior a *Ser y tiempo*, desde la publicación de sus lecciones este material constituye una referencia de primera, teniendo la ventaja de constituir una lectura más practicable y en ocasiones de una pedagogía fuera de lo normal: sin duda Heidegger fue muy buen profesor. Esa parte de la obra es ingente y

desde hace unos años se viene vertiendo al español parte de ella, con gran calidad. Mi sugerencia personal, para conocer no solo esa parte inicial de la obra, sino un determinado estilo, extraño al de sus publicaciones en vida, es la siguiente:

Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920), trad. F. de Lara, Alianza Editorial, Madrid 2014.

Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp) (1922), trad. de J. A. Escudero, Trotta, Madrid 2002.

Ontología. Hermenéutica de la facticidad (1923), trad. de J. Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid 1999.

El concepto del tiempo (1924), trad. de J. A. Escudero, Herder, Barcelona 2009.

Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo (1925), trad. de J. Aspiunza, Alianza editorial, Madrid, 2006.

La bibliografía secundaria es tan extensa que excede el propósito de esta guía. Señalo exclusivamente algunas referencias de carácter más general, escritas en español (salvo las dos obras biográficas):

Biografías:

H. Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Alianza Editorial, Madrid, 1992.

R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 2007.

Monografías generales:

A. Leyte, *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

F. Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid, 1999.

R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006.

Para el estudio del joven Heidegger, la obra de J. A. Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder, Barcelona, 2010.

Para el Heidegger tardío, la obra de A. Xolocotzi, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, Porrúa, México, 2011.

Recopilaciones:

F. Duque (ed.):

—. *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*. Serbal, Barcelona, 1991.

—. *Heidegger y el arte de verdad*. Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2005.

—. *Heidegger. Sendas que vienen*. Círculo Bellas Artes. Madrid. 2008.

F. de Lara (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*. Plaza y Valdés-Pontifica Universidad Católica de Chile, Madrid. 2011.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Heidegger	Historia, pensamiento y cultura
1889. Martin Heidegger nace en Messkirch (Badén)	
	1900. Se publica *La interpretación de los sueños*, de Sigmund Freud
1903. Es seleccionado por el párroco de su pueblo para estudiar becado en el seminario católico de Constanza	
	1905. Teoría de la relatividad especial de Einstein. Max Weber publica *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*
1906. Pasa al seminario de Friburgo, donde completa el bachillerato	
1909. En Friburgo inicia sus estudios de teología católica y filosofía en la Universidad	
1911. Problemas de salud le fuerzan a renunciar a la teología y al seminario. Se dedica de pleno a la filosofía	
1915. Inicia su actividad como profe-	

sor de Filosofía en la Universidad de Friburgo	
	1914-18. Primera Guerra Mundial
1917. Se casa con Elfride Petri	**1917**. Revolución rusa
1918-19. La infuencia de la filosofía, sobre todo de Husserl, y el protestantismo de su esposa le llevan a romper con el catolicismo.	
1919. Nace su hijo Jórg	
1923-28. Etapa de profesor de Filosofía en la Universidad de Marburgo	**1921**. Se publica el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein
1927. Publicación de *Ser y tiempo*	
1928. Obtiene la cátedra en la Universidad de Friburgo, que ya no abandonará	
	1929. Gran Depresión. Plan Young sobre las reparaciones de la Primera Guerra Mundial. Nace Habermas
1933. Pronuncia «La autoafirmación de la universidad alemana», su discurso de toma de posesión como rector de la Universidad de Friburgo, un discurso de ideas y tono nazis	**1933**. Hitler es nombrado canciller y asume plenos poderes. Incendio del Reichstag
1934. Renuncia al rectorado y se distancia del nazismo, aunque no de manera oficial	**1934**. Hitler se otorga el título de Führer.
	1935. Leyes de Núremberg
	1938. Muere Edmund Husserl

	1939. Alemania invade Polonia. Inicio de la II Guerra Mundial Primera división del átomo
1945. Heidegger es destituido de su cátedra en el proceso de «desnazificación» de la universidad	**1945**. Alemania se rinde (8 de mayo). Conferencia de Postdam. Juicios de Núremberg
	1949. Se crean la RFA y la RDA
1951. Se reincorpora como profesor emérito. Vive una nueva época de resonancia internacional.	
	1961. Construcción del Muro de Berlín. Michel Foucault publica Historia de la locura
	1962. Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*
	1964. Inicio de la Guerra de Vietnam
	1969. El Apolo 11 llega a la luna.
	1975. Fin de la Guerra de Vietnam
1976. Heidegger fallece el 26 de mayo en Friburgo. Es enterrado en Messkirch	



Arturo Leyte es catedrático de Filosofía en la Universidad de Vigo. Su trabajo y publicaciones se han centrado en la hermenéutica, el idealismo alemán, la filosofía griega y la estética. Editor y traductor de Schelling, Hölderlin y Heidegger. Es también autor de los siguientes libros: *Las épocas de Schelling* (Akal, 1998), *Heidegger* (Alianza, 2005) y *El arte, el terror y la muerte* (Abada, 2006).

Notas

[1] Edición española de Helena Cortés Gabaudan, Alianza Editorial, 1992, págs. 382 y 383. <<

[2] Primera página de la obra. Traducción de A. Leyte. <<

[3] Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998, Pág. 58. <<

[4] Parágrafo 8: Plan del tratado. <<

[5] Trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza Editorial, 2000, pág. 180. <<

[6] Edición de H. Cortés y A. Leyte, Alianza Editorial, 1996, pág. 27. <<

[7] *Caminos de bosque* Edición de H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial, 1995, pág. 198. <<

[8] *Caminos de bosque*. Edición de H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial. Madrid, 1995, págs. 265-266. <<

[9] *Hitos*. Edición de H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial, 2000, pág. 271. <<

[10] Versión española de Jesús Munárriz, Ediciones Hiperión, 1995, págs. 113 y ss. <<

[11] Edición de H. Cortés Gabaudan, Alianza Editorial, 1992, págs. 378 y ss. <<